ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგიის გზამკვლევი

კონერლი კეისის და რობერტ ბ. ედგერტონის რედაქცია

ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგიის გზამკვლევი

მოდერნულობა და ფსიქოკულტურული ცვლილებები

კონერლი კეისის და რობერტ ბ. ედგერტონის რედაქცია

მთარგმნელი და შემდგენელი: ზურა ჩაჩუა
რედაქტორი: ლალი სურმანიძე

თარგმანი შესრულებულია ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დაკვეთით, მთარგმნელობითი პროექტის* ფარგლებში © 2014

* წინამდებარე თარგმანში რამდენიმე თავი არაა შესული

© 2005, 2007 by Blackwell Publishing Ltd

სარჩევი

დრო და ცნობიერება.....4

ემოციის ანთროპოლოგია.....22

„ძალისხმევა არსებული მნიშვნელობის შემდგომ“ ყოველდღიურ ცხოვრებაში.....44

კულტურა და სწავლა.....73

მეხსიერება და მოდერნულობა.....95

ნარატივის ტრანსფორმაციები.....118

უნარშეზღუდულობა: გლობალური ენები და ლოკალური ცხოვრება.....141

იდენტობა.....161

სელფი და *სხვა* „ამოდერნულ“ სამყაროში.....185

იმიგრანტების იდენტობები და ემოცია.....216

ემოციური ინსტიტუციები.....237

დანაშაულისა და ძალადობის ურბანული შიში იზოლირებულ კომუნებში.....256

გლობალიზაცია, ბავშვობა და ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია.....282

ნარკოტიკები და მოდერნიზაცია.....308

გენოციდი და მოდერნულობა.....336

პოლიტიკური ძალადობა.....358

REFERENCES.....379

დრო და ცნობიერება

Kevin Birth

ისრებიანი მაჯის საათები დროისა და კულტურის რთულ, გადაჯაჭვულ ურთიერთმიმართებას შესანიშნავად გამოხატავს. ამგვარ საათებს საინტერესოს ხდის დროის აღწერის მოქნილობა წამების სიზუსტემდე და, ამავე დროს, ციფრული საათებისგან განსხვავებით, დროის ბუნდოვანება - ჩვენ ხომ ისრებზე დახედვით მიახლოებით ვსაზღვრავთ, რომელი საათია. ეს მოწიკწიკე მოწყობილობები თავიანთ თავში ფიზიკის, ტექნოლოგიების, დროის მფლანგველური მოხმარებისა და მისი ფუნქციების რთულ კომბინაციებს აერთიანებენ, რაც იმას მოწმობს, რომ დრო გაცილებით მეტია, ვიდრე ადამიანის ზუსტი ინფორმირებულობა რაიმეს ხანგრძლივობის, მიმდევრობისა თუ ციკლების შესახებ.

დროის ცნება თავის თავში კულტურულ, ბუნებრივ და ადამიანური გამოცდილების ასპექტებს აერთიანებს, რაც დროის შესწავლას ერთობ საინტერესო გამოწვევად წარმოგვიდგენს: ეს გახლავთ ბუნებრივი და კულტურული ციკლების ურთიერთდამოკიდებულების განსაზღვრა ინდივიდუალისტური და კოლექტივისტური პრიზმებიდან. კულტურული თავისებურებები ადამიანის იდეებსა და ქცევებს ასტრონომიულ და ბიოლოგიურ ციკლებს უკავშირებს. ეს ანთროპოლოგებისთვის პრობლემას წარმოშობს. გრინჰაუსი შენიშნავს: „ანთროპოლოგებმა იციან, რომ დროს მსოფლიოს სხვადასხვა კულტურაში სხვადასხვაგვარად აღიქვამენ, მაგრამ, ამავე დროს, მათ აქვთ ტენდენცია სოციალურ დროს ისე მოეპყრონ, როგორც პარადოქსს - იგი ერთდროულად კულტურულად რელატიურიცაა და უნივერსალურიც“ (Greenhouse 1996).

ეს პარადოქსი ღრმა ანთროპოლოგიურ თავსატეხს ამჟღავნებს: ფსიქიკის უნივერსალურობა კულტურული მრავალფეროვნების საპირისპიროდ. თუმცა, დროის ცნების შესწავლის სიძნელე ცდება პიროვნების ფსიქიკასა და კულტურულ თავისებურებებს და ადამიანისგან დამოუკიდებელ ბუნებრივ ფაქტორებსაც მოიცავს: სეზონები, მთვარის ციკლები და მზის ციკლები. საკითხს ისიც ართულებს, რომ ეს ციკლები დედამიწის სხვადასხვა ნაწილში სხვადასხვაგვარია: ეკვატორზე მთელი წლის განმავლობაში თანაბარი დღეებია, პოლუსებზე კი უჩვეულოდ გრძელი დღეები და ღამეები ენაცვლება ერთმანეთს; ბევრ ქვეყანაში ამინდის პატერნები ოთხ სეზონთან ასოცირდება: გაზაფხული, ზაფხული, შემოდგომა, ზამთარი, ზოგან კი წლიური ციკლი ორი სეზონით განისაზღვრება - წვიმიანითა და მშრალით. შესაბამისად, ის, ვინც ამტკიცებს, რომ ადამიანები დროის ფენომენს “ბუნებრივი” მოვლენების მეშვეობით უნივერსალურად აღიქვამენ, ამ “ბუნებრივი” მოვლენების ლოკაციურ განსხვავებებს ყურადღების მიღმა ტოვებს.

ბრედ შორის აზრით, ფსიქიკის უნივერსალურობისა და კულტურული რელატივიზმის დილემის გადასაწყვეტად კულტურა გონებას უნდა დავუკავშიროთ

(Shore 1996). დროის ფენომენის უკეთ შესასწავლად იგი კულტურასთან, კოგნიციასთან, პერცეპციასა და ბიოლოგიასთან ერთად უნდა განვიხილოთ. კულტურას უთუოდ აქვს გავლენა იმაზე, თუ რის დანახვას ირჩევენ ინდივიდები და რისას - არა. ხშირად კულტურული ცოდნა ბიოლოგიურ ციკლებზეც კი ზემოქმედებს.

დრო მჭიდროდაა დაკავშირებული სივრცის ცნებასთან. ზოგადად დროის გაგების მცდელობა არ უნდა აგვერიოს მისი, როგორც კულტურული კონსტრუქტის, ან დროის, როგორც ადამიანის გამოცდილებაში არსებული ფენომენის აღქმასთან. ეს უკანასკნელი შეგვიძლია თეორიულ ფიზიკას მივაბათ, სახელდობრ, აინშტაინის დრო-სივრცით კონტინუუმს ან სტივენ ჰოუკინგის სამყაროს შექმნის თეორიას. ამ თეორიებში წარმოდგენილმა დროისა და სივრცის კავშირებმა იმ დაშვებამდე არ უნდა მიგვიყვანოს, რომ კულტუროლოგიური გაგებით დროისა და სივრცის ურთიერთმიმართება ყველა საზოგადოებაში უნივერსალურია; ეს კავშირი მთელი მსოფლიოს მასშტაბით იცვლება, იგი ყოველთვის კონტექსტურია.

გლობალიზაციის ჭრილში განხილვისას დროის კავშირი კულტურასთან, პერცეპციასა და ბიოლოგიასთან ნათლად ჩანს. ამასთან, იკვეთება დროისა და სივრცის საინტერესო დამოკიდებულებები. გლობალიზაციის პროცესების მკვლევრები ხშირად ხაზს უსვამენ თანამედროვე ტექნოლოგიების მიერ დროისა და სივრცის “შეკუმშვის” ასპექტებს (Featherstone 1995; Harvey 1990; Ohmae 1996), ხანდახან კი სულაც “დროის არარსებობაზე” მიანიშნებენ (Castells 1996). ასეთი პერსპექტივა უგულებელყოფს იმას, რომ ჩვენ მზის გარშემო მბრუნავ ციურ სხეულზე მცხოვრები არსებები ვართ. გლობალიზაცია დროისა და სივრცის კავშირს კომუნიკაციისა და მოგზაურობის სიჩქარის შეფასებიდან გამომდინარე განიხილავს. ეს გახლავთ ინტერნეტისა და თანამედროვე ტექნოლოგიების წყალობით დროისა და სივრცის შეკუმშვის თეორიის ერთ-ერთი სისუსტე.

კასტელსი მართებულად შენიშნავს, რომ „ელექტრონულად მართული გლობალური კაპიტალური ბაზრების მიერ დრო ანულირებული და მანიპულირებადია“ (1996: 467), მაგრამ კაპიტალი და ინფორმაცია შეუვალია გეოგრაფიული ასპექტების მიმართ: ადამიანის დროსა და სივრცეში გადაადგილება უფრო სპეციფიკური პროცესია, ვიდრე უბრალო ინფორმაციისა (რომლისთვისაც, მაგალითად, სულ ერთია დღისა და ღამის სასარტყელე განსხვავებები). თანაც, ადამიანები გაცილებით ნელა გადაადგილდებიან. ხშირად, მოგზაურობის დროს, ინდივიდები განიცდიან ორგანიზმის დღეღამური რიტმის დარღვევას (jet lag-ის სინდრომი), რაც მკაფიოდ მიუთითებს, რომ მათი მოძრაობა დროსა და სივრცეში ფენომენოლოგიურად განსხვავებულია ინფორმაციის მოძრაობისგან. ინტერნეტითა თუ ტელეფონით კავშირი ემპირიულად განსხვავდება პირისპირ კომუნიკაციისგან. როცა სხვა სასაათო სარტყელიდან განხორციელებული ზარი ღრმა ძილიდან გვაღვიძებს, ნამდვილად არ ვართ ინფორმაციის მიერ გრძელი დისტანციის წამიერი გადალახვის

მადლიერები (მით უფრო, თუ ნომერი შეეშალათ).

უფრო მეტიც, სასენი აღნიშნავს, რომ გლობალიზაცია ჰომოგენური პროცესი კი არა, კონფლიქტების წარმომქმნელი სტიქიაა, რომელსაც მიმართულებას რამდენიმე გლობალური ქალაქი აძლევს (Sassen 1998, 2000). სწორედ ამ ქალაქების დროები და მათში მცხოვრებ მოქალაქეთა ცირკადული რიტმები[1] ასრულებს მნიშვნელოვან როლს დროის გლობალურად შეგრძნებასა და კონცეპტუალიზაციაში. ნიუ-იორკში გახსნილი საფონდო ბირჟა ძალზე საყურადღებო მოვლენაა ამერიკისგან უაღრესად დაშორებული ადგილებისთვისაც კი მაშინ, როცა სხვა სასაათო სარტყლებში მომხდარი მსგავსი შემთხვევები მსოფლიოს ნაკლებად აინტერესებს.

ადამიანის მიერ დროის გაცნობიერებისა და გლობალიზაციის კავშირი გამოუკვლევი საკითხია. ეს მიმართება ისტორიული შემთხვევითობებით განპირობებული და კულტურულად დეტერმინებულია. მედიის დილემა, ესა თუ ის მოვლენა ცოცხალ რეჟიმში (Live) გადმოსცეს თუ მაშინ, როცა ტელევიზორს მაყურებელთა მაქსიმალური რაოდენობა უყურებს (Prime Time), ადამიანებზე დროის განზომილების გავლენის ნათელი მაგალითია. 2000 წლის სიდნეის ოლიმპიადის გადაცემასთან დაკავშირებით NBC-ში ბევრს მსჯელობდნენ იმის თაობაზე, თუ როდის უნდა მომხდარიყო ტრანსლირება - როცა სამყაროს ერთ ლოკაციაში რაღაც მოვლენა ხდება (ავსტრალია), ამ დროს მეორე ლოკაციაში ღრმად სძინავთ (ამერიკა). ტექნოლოგიების წყალობით კალიფორნიელებმა წინასწარ იციან ნიუ-იორკის ეგზიტპოლის შედეგები, რაც გავლენას ახდენს მათი ხმის მიცემის პროცესზე. ეს მიუთითებს იმაზე, რომ გლობალიზაცია “დროის არარსებობას” კი არ ქმნის, არამედ წინ წამოსწევს საკითხებს, რომლებიც წარსულში არ არსებობდა - დროის შერჩევის, გაანგარიშებისა თუ რეგულირებისა; ასევეა მედიის არაერთმნიშვნელოვანი დამოკიდებულება დროისა და მოვლენების მიმართ: ბჭობენ, ოლიმპიური თამაშები პირდაპირ ეთერში გადაიცეს თუ ჩანაწერი აჩვენონ მაშინ, როცა 2001 წლის 11 სექტემბრის ტერაქტი მთელს მსოფლიოში პირდაპირი ეთერით გადაიცემოდა. ადამიანთა უმრავლესობა ამტკიცებს, რომ მთელი ცხოვრება ემახსოვრებათ ის დრო და ადგილსამყოფელი, სადაც ეს შემაძრწუნებელი ეთერი იხილეს.

მედიის მყისიერობა ქმნის მეხსიერებას, რომელიც დროისა და სივრცის პატერნებშია ჩაშენებული. XXI საუკუნეში დროისა და ცნობიერების ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ ნებისმიერმა დისკუსიამ უნდა მოიცვას ტრადიციული და ისტორიული ანთროპოლოგიური მიდგომები და

1 ცირკადული რიტმები (*ლათ.* circa - ირგვლივ, ახლო-მახლო და *ლათ.* dies - დღე) - სხვადასხვა ბიოლოგიური პროცესის ინტენსივობის ციკლური რყევა, დაკავშირებული დღისა და ღამის მონაცვლეობასთან. გარე სტიმულებთან კავშირის მიუხედავად, ცირკადულ რიტმებს ენდოგენური წარმომავლობა აქვთ და, ამგვარად, ორგანიზმის „შინაგან საათს“ წარმოადგენს. ცირკადული რიტმების პერიოდი ახლოსაა 24 სთ-თან (20-28 სთ). ადამიანის ძილი და სიფხიზლე მონაცვლეობს ცირკადული პერიოდულობით. 24 სთ-იანი ციკლის მხარდამჭერ ერთ-ერთ სტიმულს სინათლე წარმოადგენს (რედ. შენიშვნა).

ფენომენოლოგიური დისკუსიები გლობალიზაციისა და დროის ურთიერთობაზე. ეს არც თუ იოლი ამოცანა გახლავთ და ბოლომდე შესრულება არ უწერია: მედიისა და სამოგზაურო ტექნოლოგიების მსოფლიო გადანაწილება არათანაბარია და კლასობრივ, ეთნიკურ, გენდერულ, სამართლებრივ სტატუსსა და ასაკობრივ პოლიტეკონომიკურ განსხვავებებს მეტისმეტად ლოკალიზებულ სტილში ასახავს. ბიოლოგიური ციკლების, ემპირიაში მოცემულობის, ტექნოლოგიების გავლენის, მოძრაობისა და ტელეკომუნიკაციების კონსტრუქტების მიმართება ძალზე კომპლექსურია და რთულად საკვლევი. ეს სტატია ზემოთ ნახსენებ გლობალურ საკითხებს ნაკლებად უღრმავდება, ის უფრო ცირკადულ რიტმებსა და ადამიანის მიერ დროის ყოველდღიურ აღქმაზეა კონცენტრირებული.

ანთროპოლოგიური მიდგომები დროისადმი

ბოლო ათწლეულში დროის ანთროპოლოგიაზე რამდენიმე შესანიშნავი რეცენზია გამოქვეყნდა (Gell 1992; Greenhouse 1996; Munn 1992), ასე რომ, ამ თემას აქ აღარ შევეხები. ამის ნაცვლად, შევეცდები ფსიქიკის მთლიანობის საკითხებს კოგნიციისა და ბიოლოგიური ცირკადული რიტმების გადმოსახედიდან შევეჭიდო. ორივე პერსპექტივას საფუძვლად უდევს შეკითხვა - ცხოვრებისეულ გამოცდილებაში და დროზე ფიქრისას რას მიიჩნევენ ადამიანები “ბუნებრივ” და “არაბუნებრივ” წესად?

ამ კითხვაზე საპასუხოდ ანთროპოლოგებმა უამრავი დრო დახარჯეს. კლასიკური ეთნოგრაფიული მიმართება დროისადმი, როგორიცაა მოსის „სეზონური ცვლილებები ესკიმოსებთან“ (Mauss 1979), ევანს-პრიჩარდის „ნუერები“ (Evans-Pritchard 1940), ანდა ჰელოუელის „დროში ორიენტაცია დასავლურ ცივილიზაციასა და დამწერლობამდელ საზოგადოებაში“ (Hallowell 1955), ორ ვარაუდს გულისხმობდა: (1) არაინდუსტრიალიზებულ ხალხებში დროის ათვლა დამოკიდებულია გარემოს კულტურულ ცოდნაზე, (2) ეს ცოდნა კი სოციალური აქტივობების ციკლზეა მიბმული. ამის ყველაზე ხშირად ციტირებული მაგალითია ევანს-პრიჩარდის „ეკოლოგიური დროისა“ და „სტრუქტურული დროის“ აღწერები ნუერების ტომში. დღის რუტინული აქტივობები, წლიური დინამიკის ციკლი, სივრცის მიმართება დროისადმი - ყოველივე ამაზე დაკვირვებამ გარემოსთან ურთიერთქმედების ზოგადი კავშირები და ნუერების მიერ დროის “გაბუნებრივების” სოციალური სტრუქტურის ტენდენცია გამოავლინა (Evans-Pritchard's 1940). ამავე დროს საათით გამოხატული დროის კრიტიკა ხდებოდა და აქცენტი მის “არაბუნებრიობაზე” კეთდებოდა (Mumford 1934). პრიმიტიულისა და ინდუსტრიალიზებულის დაპირისპირებამ, აგრეთვე, დროის ბუნებრივ დეტერმინანტებსა და ადამიანის ხელით შექმნილ საათებს შორის არსებულმა კონტრასტმა დროის ირაციონალურად აღქმის ტენდენცია წარმოშვა. ირაციონალურობა

ერთ-ერთ მთავარ თემად დარჩა ისეთ ნაშრომებში, როგორებიცაა გირცის „პიროვნება, დრო და საქმის წარმოება ბალიში“ (Geertz 1973) და ჰოლის „სიცოცხლის ცეკვა“ (Hall 1983). მსგავსი მინიშნებები იყო ედუარდ თომპსონის ნაშრომში „დრო, სამუშაო დისციპლინა და ინდუსტრიული კაპიტალიზმი“; ავტორი მიუთითებდა, რომ აგრარული დროიდან ინდუსტრიულ დროზე გადასვლის პროცესი ინდუსტრიული რევოლუციის ერთ-ერთ ფუნდამენტურ კოგნიტურ ცვლილებას წარმოადგენდა (Thompson 1967).

ადრეული ანთროპოლოგიური ნაშრომები უცნობი კულტურების გაეგზოტიკურებისკენ იყო მიმართული, შესაბამისად, აბორიგენთა მიერ დროის აღქმის ტენდენციის უტრირებაც ხდებოდა (Greenhouse 1996). საპირისპიროდ, გამოჩნდნენ კრიტიკოსები, ვინც დასავლური დროისა და აღმოსავლური დროის დაპირისპირებას მართებულად აკრიტიკებდნენ (Gupta 1994) ან ავითარებდნენ მოსაზრებას, რომ არსებობს ადამიანის ყოველდღიური ცხოვრების ისეთი ასპექტები, რომლებიც პანკულტურულია და ყველა საზოგადოებისთვის ერთია (Bloch 1977). იყვნენ ისეთებიც, ვინც ეთნოგრაფიულ აწმყოსა და ისეთ ეთნოგრაფიულ რეპრეზენტაციას აკრიტიკებდა, რომელიც ეთნოგრაფიულ სუბიექტებს დროში ცალკე არსებულად, ისტორიისგან და „დასავლეთისგან“ ამოგლეჯილად წარმოაჩენს (Fabian 1983). ამ პერსპექტივებმა დროის ცნობიერების შესახებ პანკულტურულ და გლობალურ დაინტერესებას ჩაუყარა საფუძველი.

თუმცა, ამგვარ კვლევებში საათობრივი დროის კრიტიკა რიტუალური ან ეკოლოგიური დროის კრიტიკის პარალელურად არ ვითარდებოდა (რაც იმას ნიშნავს, რომ დღემდე არ არსებობს სათანადოდ გადამოწმების პრაქტიკა იმ დაშვებისა, რომ დრო „ინდუსტრიულ“ საზოგადოებებში ბუნებრივის წინააღმდეგობრივია). საათობრივი დროის მიმართ ამგვარი პოზიცია დღემდე აქტუალურია სოციალურ სამეცნიერო წრეებში, როგორც ეს ადამის მიერ რეპროდუქციაზე ჩატარებულ კვლევაშია აღწერილი (Adam 1995). ადამი ვარაუდობს, რომ საათი ჩვენი სხეულის ანტაგონისტურია და, შესაბამისად, ბუნებასაც უპირისპირდება. რამდენად ლოგიკურია ეს მტკიცება? უხვად მოიპოვება მასალა იმის შესახებ, რომ საათი ბიოლოგიურ პროცესებთანაა დაკავშირებული. ამისთვის საკმარისია, გადავხედოთ არსებულ ლიტერატურას ადამიანის „ბუნებრივი“, თავისუფალი ცირკადული რიტმების შესახებ, რომლებიც ისეთ ვითარებებში შეისწავლეს, სადაც ყოველგვარი სოციალური თუ დროითი მარკერი კონტროლდებოდა (იხ. Wever 1979); აღმოვაჩენთ, რომ ე.წ. „ბუნებრივი“ ცირკადული რიტმები სოციუმის ციკლების რეპრეზენტაციული არ არის და ისინი ძალზე სენსიტიურია დღის სინათლის ხანგრძლივობის, დღის სინათლის ინტენსივობის, ფიზიკური აქტივობის ინტენსივობისა და, განსაკუთრებით, სოციალური ურთიერთობების მიმართ. მაშასადამე, უარყოფილ უნდა იქნას არა მხოლოდ ასოციაცია „ბუნებრივი დროისა“ „ტრადიციულ საზოგადოებებთან“, არამედ „თანამედროვე

საზოგადოებებსა“ და „არაბუნებრივ დროს“ შორის არსებული ასოციაციაც. მოდერნულობის დროთა განხილვა კულტურულად კონსტრუირებულად და არაბუნებრივად ისევე მცდარი შეხედულებაა, როგორიც პოსტმოდერნული დროების განხილვა ბუნებასთან პრაგმატული სიახლოვით განსაზღვრულად. ბიოლოგიური ციკლები არ არის უცვლელი, პირიქით, ფრიად მგრძნობიარეა გარესამყაროს მიმართ, იქნება ეს ქარხნული თუ პასტორალური გარემოცვა. ეს სამართლიანია ადამიანების და მათ მიერ მოშინაურებული ცხოველების მიმართაც. ბიოლოგიური მოქნილობის წყალობით დამოკიდებულება საათობრივ დროსა და ჩვენს ორგანიზმს შორის კომპლექსურია.

ბუნებრივი დროის თაობაზე დაშვება რომ გვერდზე გადავდოთ, კონცეპტუალური ბარიერი ინდუსტრიალიზებულ და არაინდუსტრიალიზებულ დროებს შორის ბუნდოვანი ხდება და უბრუნდება იმ თავდაპირველ ანთროპოლოგიურ ფორმულას, რომელიც დროს განიხილავს, როგორც კულტურის პრიზმიდან დანახული გარემოსა და სხვადასხვა ციკლებიდან ამოზრდილ ფენომენს. ამიტომაც საათი არ უნდა განვიხილოთ დროის უნივერსალურ კონცეპტად და არ უნდა შევადაროთ მას სხვა კულტურებში არსებული დროის საზომები, თუმცა არც ის კულტურები უნდა ვაქციოთ ეგზოტიკურად, სადაც საათის ცნება არ გააჩნიათ. გარდა ამისა, სოციალური და ბიოლოგიური რიტმების ფლექსიბილურობისა და მრავალფეროვნების გამო, ძნელია „ბუნებრივი“ „კულტურულად კონსტრუირებულისგან“ გამოვყოთ. დროის ცნობიერება ყოველგვარი თანამიმდევრობისა და ციკლების აღიარებასა და განმარტებას მოიცავს. დრო ადამიანებს ეხმარება ერთმანეთისა და გარესამყაროს მიმართ კოგნიტურად და ბიოლოგიურად ორიენტირებაში.

დროში ორიენტაცია

ჰელოუელის (1955) აზრით, გარემო, რომელშიც ქცევა უნდა განხორციელდეს, შლის ზღვარს დროის აღქმის კულტურულ და ბუნებრივ პატერნებს შორის. ის გამოყოფს სამყაროს იმ ნაწილს, რომელსაც ინდივიდი ემპირიულად შეიგრძნობს. ქცევითი გარემოსა და სელფის ამგვარი ურთიერთობის ერთ-ერთი მთავარი ფუნქცია არის სელფის დროში ორიენტაციის უნარი. იგივე შეიძლება ითქვას ინსტიტუციებზე, კოლექტივებსა და საზოგადოებებზეც: ყოველი მათგანი ცდილობს ადამიანების ორიენტირებას ციკლებისა და მიმდევრობების შექმნით. ფუკო თავის წიგნში „დისციპლინა და დასჯა“ (Foucault 1979) აცხადებს, რომ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტი, რასაც ძალაუფლება ეფუძნება, დროის სწორი განსაზღვრისა და ორგანიზების ტექნიკაა. იგი უგულებელყოფს დროის კონცეპტს, როგორც დომინანტურს, რომლის მეშვეობითაც დისციპლინა სტრუქტურირდება. ბენედიქტელი ბერების დროისმიერი დისციპლინის საფუძვლების გამოკვლევისას, იგი არ აღიარებს არც დროის სხვა

კონცეპტებს და არც იმ კონფლიქტებს, დროისა და დროის გამოყენების განსაზღვრებათა დაპირისპირების ნიადაგზე რომ აღმოცენდა. თომპსონი (1967) აღნიშნავს, რომ საათობრივი დროის გამარჯვება სხვა დროით კონცეპტებზე აშკარაა, რადგან სამსახურში მუშაკებსა და მათ მენეჯერებს შორის მოლაპარაკება ყოველთვის სამუშაო საათების მიხედვით იწარმოებოდა.

ამდენად, როცა ფუკო კონფორმიზმზე საუბრობს, უგულებელყოფს დროის მაორიენტირებელ ფუნქციას და სხვადასხვა დროის მიერ წარმოქმნილი განსხვავებული (ხშირად ერთმანეთის საწინააღმდეგო) დროითი ორიენტირების არსებობის შესაძლებლობას. და ეს იმის მიუხედავად, რომ დროის მაორიენტირებელი ფუნქცია ცენტრალურია მის მსჯელობაში ძალაუფლების შესახებ. სწორედ დროითი ორიენტაცია გვაძლევს საშუალებას განვსაზღვროთ კონფორმულობა და არაკონფორმულობა; ასე მაგალითად, საათის მიერ დადგენილი დრო განსაზღვრავს დაგვიანების მნიშვნელობას, ერთ საათში შესრულებული სამუშაო კი არის საორიენტაციო პირობა იმისა, რომ განვმარტოთ, რას ნიშნავს სიზარმაცე. ამერიკის შეერთებული შტატების მონათმფლობელურ სისტემაში ხელისუფლების მიმართ მონების პრეტენზიები მონებისა და მათი ზედამხედველების ერთობლივ აქტივობათა ციკლების, მიმდევრობისა და ხანგრძლივობის გაპროტესტებაში გამოიხატებოდა (Smith 1997).

დროითი ორიენტირების გარეშე ვერ იფუნქციონირებს ეკონომიკური სისტემები. საბაზრო დღეები, რომლებიც გადამწყვეტია სავაჭრო ურთიერთობებისთვის, იმის მაგალითია, თუ როგორ ქმნის კულტურულად საზოგადოება დროით სისტემებს იმისთვის, რომ აღნიშნოს, გაზომოს და კოორდინირება გაუწიოს ეკონომიკურ აქტივობებს. დროით-სივრცით შეკუმშულობასა და დროის არარსებობას გლობალურ ჭრილში მომხიბვლელს ხდის მტკიცება, რომ დროითი ორიენტირები განისაზღვრება ლოკალური დროებიდან მოწყვეტილი მყისიერობით. ეს შესაძლოა სიმართლეს შეესაბამებოდეს იმ გაგებით, რომ ფინანსური აქტივობები აღარაა მიბმული ადგილობრივ დროებზე, თუმცა, მიმდევრობისა და ციკლების კონცეპტები ჯერ კიდევ ძალზე მნიშვნელოვანია. საათობრივი ციკლი, რომელიც ინდუსტრიული რევოლუციის ხანაში გამოიყენებოდა შრომის გასაზომად, შესაძლოა, შეიცვალა გლობალურ საფინანსო ქსელებთან მიმართებაში, მაგრამ კვარტალურ და წლიურ ციკლებს, რომლებიც გასამრჯელოებით განისაზღვრება, დიდი ზეგავლენა აქვთ კაპიტალის მიმოქცევაზე. ტექნოლოგიების გავლენით დროის “შეკუმშულობა” და “დროის არარსებობა” ხშირად მცდარად მიუთითებს, რომ დრო არარელევანტურია; თუმცა, რეალურად ხდება ის, რომ საათზე დამოკიდებული კულტურულად კონსტრუირებული ორიენტირი კარგავს თავის თავდაპირველ მნიშვნელობასა და ძალას სხვა დროით ორიენტირებთან შედარებით - ის მნიშვნელოვანი იყო ინდუსტრიული რევოლუციის ხანაში.

ადამიანები არ არიან დროის სანდო აღმრიცხველები. იზოლირების შემთხვევაში, სადაც არ მოიპოვება დროის ორიენტირები ან მათზე მინიშნებები, ინდივიდებს 25-

საათიანი დასვენება-აქტივობის ციკლების გამომუშავების ტენდენცია აქვთ. მათ ეწყებათ სხეულის ტემპერატურული დესინქრონიზაცია და ჰორმონალური დისბალანსი. მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანის ზოგიერთი ბიოლოგიური ციკლი დროის მარეგულირებლად მოიაზრება, ეს არაა საკმარისი. ინტერნალურ ბიოლოგიურ ციკლებთან ერთად პიროვნებას დროსთან ურთიერთობისთვის ექსტერნალური - სოციალური და გარემო ფაქტორები სჭირდება.

თუმცა ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს დროში ორიენტაცია მხოლოდ გარესამყაროს დაკვირვებით წარმოიშობა. სამყარო გვთავაზობს ციკლების კაკაფონიას, საიდანაც ვირჩევთ ჩვენთვის ხელსაყრელ კომბინაციებს. ადამიანის გენიალურობამ წარმოშვა კიდევ რამდენიმე უზუსტესი ორიენტირი, როგორიცაა ცეზიუმ 133-ის ვიბრაციული ატომი ერთ-ერთ ატომურ საათში, გამოყენებული ამერიკის შეერთებული შტატების სანაოსნო ობსერვატორიის მიერ. აქვე უნდა ვახსენოთ სპორტული სეზონების ხანგრძლივობა, საშოპინგე სეზონი, აკადემიური სემესტრები, საბიუჯეტო ციკლები. ხალხი, რომელიც გამუდმებით ფიქრობს ორიენტირებზე, თავიანთ სოციალურად სტრუქტურირებულ, კულტურულად დეტერმინებულ გარემოში ქმნის დროს. ვიგოტსკის (Vygotsky) აზრით, ასეთი გარემოს ნიშნები იმის მაგალითია, თუ როგორ ფართოვდება კოგნიტური ინსტრუმენტები და კოგნიცია ჩვენს სხეულს გარეთ (Steel 2000). მნიშვნელოვანია, რომ დროში ორიენტაცია ხდება ხორცშესხმული გონებრივი სხეულის ურთიერთობით გარემოსთან. დრო ღრმად მატერიალური და, ამავე დროს, ღრმად კოგნიტური ფენომენია.

დროში ორიენტაციის ცნობიერება შიგნითაცაა მიმართული და გარეთაც. ეს ინდივიდუალური კოგნიციის საქმეა, როგორც უამრავმა ფსიქოლოგიურმა კვლევამ აჩვენა, მაგრამ, ამავე დროს, წარმოების მოდელზე, კლასობრივ განსხვავებებზე, სოციალურ ურთიერთობებსა და ძალაუფლებებზეა დამოკიდებული, როგორც ამას პოლიტიკასა და ეკონომიკაზე არსებული ზღვა ლიტერატურული მასალა გვიჩვენებს.

დრო ისეთია, როგორადაც ჩვენ წარმოვიდგენთ

ვისზეც არ უნდა იყოს საუბარი - ნუერებზე, ესკიმოსებზე, ბალელებზე, მეთვრამეტე საუკუნის ინგლისელ მუშებზე თუ ტრინიდადელებზე, დროის განხილვისას სოციალურ მეცნიერებს მხედველობაში აქვთ მისი კულტურული მოდელები და არა ზოგადი რაობა. როდესაც ერთმანეთს უპირისპირებენ დროს, როგორც წრეს, და დროს, როგორც წრფეს ან ისარს, იმაზე კი არ საუბრობენ, დრო რას წარმოადგენს, არამედ იმაზე, თუ როგორ წარმოუდგენიათ ის: ეს ამ დისკურსის მეტაფორული საძირკველია. დროის კულტურული მოდელები ინსტრუმენტებია, რომელთა დახმარებითაც ადამიანი შეიმეცნებს სამყაროს და მის სტრუქტურულ

კონცეპტუალიზაციას ახდენს.

დროის კულტურული კონსტრუირება ნათლად სჩანს კალენდრების ისტორიაში. 1752 წელს დიდი ბრიტანეთის მთავრობამ გამოაცხადა, რომ 2 სექტემბრის შემდგომი დღე 14 სექტემბერი უნდა ყოფილიყო. ეს უცნაური ცვლილება გამოწვეული იყო ინგლისელთა სურვილით, თავიანთი კალენდარი ევროპის სხვა კალენდრებთან გაეთანაბრებინათ (Steel 2000): რეალურად, 1752 წლის 1 სექტემბერი დიდ ბრიტანეთში ლა-მანშის არხის გადაღმა, საფრანგეთში 13 სექტემბერი იყო. ეს ქმნიდა პრობლემას განსაკუთრებით იმ დროიდან მზარდი საერთაშორისო ვაჭრობის დარეგულირებაში.

კალენდრის ასეთი კორექტივა არც პირველია და არც უკანასკნელი. 1993 წლის 23 აგვისტოს მარშალის კუნძულ კვაჯალეინში გამოტოვეს შაბათი დღე. ეს კუნძული თარიღობრივ საერთაშორისო ღერძთან ახლოს მდებარეობს და მისი მცხოვრებლები მრავალი წლის მანძილზე ასწორებდნენ თავიანთ საათებს შეერთებული შტატების თარიღის ღერძის მიხედვით. მას შემდეგ, რაც მარშალის კუნძულებმა დამოუკიდებლობა მოიპოვეს, კუნძულთაგან ერთადერთი კვაჯალეინი რჩებოდა შეერთებული შტატების დროზე, ამიტომაც მისმა მცხოვრებლებმა გადაწყვიტეს თავიანთი დროისა და კალენდრის გასწორება მარშალის დანარჩენი კუნძულების შესაბამისად, ეს კი ერთი დღის დაკარგვას ნიშნავდა.

ასეთ ცვლილებებს ჩვენც რეგულარულად ვაკეთებთ და მათ ნაკიან წელიწადებს ვუწოდებთ. ამგვარი ცვლილებები კითხვის ქვეშ აყენებს კალენდრების ბუნებრივობას. იმ ლოკაციებშიც კი, სადაც იულიუსის კალენდარი მოქმედებდა, ათასწლეულის დასაწყისი - ჩვ.წ. 1001 წლის 1 იანვარი სხვადასხვა ქვეყნისთვის სხვადასხვა დღეს დადგა, რადგან სხვადასხვა სამთავრო უზუსტობებს განსხვავებულად ასწორებდა. როგორც 2000 წლის 1 იანვრის მედია-პრომოუშენმა აჩვენა, ახალი ათასწლეულიდან კალენდრული წლის დაწყება უკვე გლობალური მოვლენა გახდა, რომლის დემონსტრირებასა და კოორდინირებას საერთაშორისო ტექნოლოგიები და მედია ახდენს.

ჩვენ ვასწორებთ არა მხოლოდ კალენდრებს, არამედ ჩვენს მაჯის საათებსაც. დროის ერთეულებს, როგორიცაა საათები, წუთები, წამები - მხოლოდ გაკვრით თუ აქვთ შეხება თავდაპირველ ფესვებთან, ანუ მზის მიხედვით დროის გაანგარიშებასთან. ყველა საათი, რომელსაც ვიყენებთ, გვიჩვენებს *საშუალო*, სტანდარტიზებულ დროს. ის განისაზღვრება დღის საშუალო ხანგრძლივობით წელიწადის განმავლობაში. სინამდვილეში კი მზიანი დღეების ხანგრძლივობა წლის მანძილზე მუდმივად იცვლება. დროის გასაშუალოების იდეა (დღის საშუალო ხანგრძლივობა) გაჩნდა ინდუსტრიული რევოლუციის საწყის ეტაპზე იმისთვის, რომ წლიური სამუშაო საათების სტანდარტიზება მოეხდინათ. ეს ასევე მნიშვნელოვანი ნაბიჯი იყო საათის მექანიზმების გასამარტივებლად და მათ გადასაქცევად მასობრივი პროდუქციის საგნებად.

კალენდრები და საათები მნიშვნელოვანი კოგნიტური ინსტრუმენტებია, მაგრამ ისინი არ წარმოადგენს კოგნიციის გაფართოებას და არც ფაქტობრივი დროის განსაზღვრისთვის შექმნილა. ისტორიულად, ისინი საკუთარი თავის საკოორდინაციოდ, სოციუმისადმი დამოკიდებულების განსასაზღვრად შევქმენით. იდეოლოგია, რომ ისინი რაღაც ონტოლოგიურად არსებულ დროს ზომავს, მნიშვნელოვნად ჩრდილავს ჩვენს მიერ დროის გამოანგარიშების სოციალურ ფესვებს და მას ბუნებრივობის ელფერს სძენს, ანუ გარკვეულ საკითხებს ყურადღების მიღმა ტოვებს. ფაქტორების ასეთი ირონიული კომბინაცია, სახელდობრ, გაბუნებრივებული კულტურულად კონსტრუირებული დრო არის ის, რაც დროის შესწავლას მომხიბვლელ ფანჯარად წარმოგვიდგენს კოგნიციის/ემოციის, ქცევისა და სოციალური კავშირების ურთიერთმიმართებათა სამყაროში.

საათებისა და კალენდრების გაბუნებრივების ზემოხსენებული საყურადღებო შემთხვევები გრეგორიანულ კალენდარს უკავშირდება. დროის მოსანიშნად, გასაზომად და გამოსაანგარიშებლად ბუნებრივი ფენომენების შერჩევის პროცესი ადამიანის აქტივობას უფრო მჭიდროდ უკავშირდება, ვიდრე ბუნებრივ მოვლენებს. სავარაუდოდ, ეს პანკულტურული პრაქტიკაა. ნუერთა (Evans-Pritchard 1940) და ესკიმოსთა (Mauss 1979) სოციოეკოლოგიური ციკლები ძალზე განსხვავდება ერთმანეთისგან, მაგრამ ეკოლოგიურ ციკლთა საბოლოო შედეგი მნიშვნელოვანი ხდება ადამიანთა მოღვაწეობასთან მათი მიმართების გამო. მართლაც, ევანს-პრიჩარდის მინიშნებით, თუმცა კი ნუერთა „დრო“ ეკოლოგიას ეყრდნობა, მაინც ვლინდება გარემოს ცვლილებებზე მაღლა სოციალური ციკლების დაყენების ტენდენცია: „დროისა და სივრცის კონცეპტების დიდი უმრავლესობა, თუ ყველა არა, ფიზიკური ანტურაჟითაა გარემოცული, მაგრამ ფასეულობები, რომლებსაც ისინი განასახიერებენ, განსხვავებულ სოციუმებში სხვადასხვაგვარია და სტრუქტურულ პრინციპებს ეფუძნება“ (Evans-Pritchard 1940: 94). ამრიგად, მიუხედავად „ბუნებრივობისა“, ნუერების დროს, საათობრივი დროისა და გრეგორიანული კალენდრის მსგავსად, გარესამყაროსთან არა პირდაპირი, არამედ წარმოებული, სოციალურად დეტერმინებული ურთიერთობა აკავშირებს.

ვარჯიში დროში

ორგანიზმს არ გააჩნია თანდაყოლილი იმუნიტეტი კულტურის მიერ დეტერმინებული დროის მსაზღვრელი ინსტრუმენტების წინააღმდეგ. სოციალური ურთიერთობები განსაზღვრავენ ადამიანის ცირკადულ რიტმს. თუმცა, ჩვენში არის იმის ტენდენციაც, რომ ხანდახან უჩვეულოდ დავუპირისპირდეთ ამ რიტმებს. კარნავალები, ღამის რიტუალები, დამატებითი სამუშაო საათები, მოგზაურობის დროს დღე-ღამური რიტმის არევა იმის მაგალითებია, თუ როგორ ცდილობს ადამიანი

ბიოლოგიური დროის ციკლების გადალახვას. დამატებითი სამუშაო საათები სამსახურში და მოგზაურობით გამოწვეული დღე-ღამური ციკლის არევა განსაკუთრებული ინტერესების საგანს წარმოადგენს მთავრობებისთვის, რადგან მათზე მნიშვნელოვნად არის დამოკიდებული საზოგადოების პროდუქტიულობა (იხ. US Congress, Office of Technology Assessment 1991). კვლევების შედეგად დაგროვებული მასალის საფუძველზე შეგვიძლია ისეთ აქტივობებს ჩავეძიოთ, როგორიცაა კარნავალები და რიტუალები: ჯერ ერთი, სხვადასხვა ადამიანის ცირკადული რიტმი რადიკალურ ცვლილებებს დღე-ღამურ ციკლში განსხვავებულად პასუხობს. მაგალითად, ღამით მუშაობის დროს ორგანიზმში აქტიურდება პროლაქტინი და ზრდის ჰორმონი, მათი დონეები დღისით მომუშავისას უთანაბრდება, მაგრამ მსგავსი კომპენსაცია არ ხდება კორტიზოლისა და თიროტროპინის დონეებში (Weibel and Brandenberger 1998). მეორეც, jet lag-ის[2] კვლევების თანახმად, ისინი, ვინც აღმოსავლეთით მიემგზავრებიან, უფრო ძნელად ადაპტირდებიან ლოკალურ სასაათო სარტყელთან, ვიდრე ისინი, ვინც დასავლეთით მიემართებიან - მათ ადრე გაღვიძება უხდებათ; შესაბამისად, ინდივიდები აწყდებიან ისეთ სიტუაციებს, სადაც ჩვეულზე მეტ ხანს რჩებიან ფხიზლად. მესამეც, ფიზიკური ძალისხმევის ხარჯზე ადამიანს ჰორმონების დონეებზე გავლენის მოხდენის უნარი აქვს, რაც ღამის გათენების საშუალებას აძლევს. მეოთხეც - ეს ყველაფერი მკვეთრად იცვლება ინდივიდების მიხედვით.

ბიოლოგიური კვლევებისგან დამოუკიდებლად, სხეულის სენსიტიურობა დროითი სტრუქტურებისადმი კულტურულადაა აღიარებული. ბევრ საზოგადოებაში, საათების სიცოცხლისუნარიანობისა და საყოველთაობის გამო, ადამიანი პირდაპირ ქრონომეტრაჟულ სამყაროში იბადება. ნებისმიერს, ვისაც ბავშვი ჰყავს, გამოუცდია ლაქტაციის კონსულტანტების შემაწუხებელი მორალური დირექტივები კვების განრიგის თაობაზე. ზოგი პედიატრი აღიარებს კვებითი განრიგის დიდ მნიშვნელობას მაშინ, როცა სხვები გვირჩევენ, ბავშვი ინდივიდუალური მოთხოვნილების შესაბამისად ვკვებოთ. ამერიკის შეერთებულ შტატებში ამ საკითხს ბევრი კლასიკური სახელმძღვანელო უტრიალებს. დოქტორი სპოკი წერს: „ბავშვი უდიდეს ზეგავლენას განიცდის მშობლების *მენეჯმენტის* პირობებში. წარმოვიდგინოთ დედა, რომელიც თავის პირმშოს გამოსაკვებად ყოველ ოთხ საათში ერთხელ აღვიძებს. იგი ბავშვს ოთხსაათიანი მოშივება-დანაყრების ჩვევის გამომუშავებისკენ უბიძგებს“ (Spock and Rothenberg 1985: 95). მაშასადამე, ბავშვის ადრეული გამოცდილებები საათობრივ დროზეა მიბმული და მისითაა სტრუქტურირებული. წიგნი „რას უნდა ველოდოთ პირველ წელს“ ამავე თემას განავრცობს: „სტრუქტურის არარსებობამ შესაძლოა ბავშვის განვითარებაზე, მოგვიანებით კი თვითდისციპლინურ უნარ-ჩვევებზე იქონიოს

2 (*ინგლ.* jet lag, jetlag, სასაათო სარტყლის ცვლილების სინდრომი) - ადამიანის რიტმის შეუსაბამობა დღის რიტმთან, გამოწვეული სასაათო სარტყლების სწრაფი ცვლილებით თვითმფრინავით ფრენისას. ასევე ცნობილია, როგორც დესინქრონია ან დესინქრონოზი (რედ. შენიშვნა).

გავლენა. სკოლაში დროზე მისვლა, საშინაო დავალების დროულად მომზადება, კოლეჯი, სამსახური - ყოველივე ეს დიდი ალბათობით მეტისმეტად რთული აღმოჩნდება იმ ბავშვებისთვის, რომლებსაც მანამდე რაიმე სტრუქტურასთან შეხება არ ჰქონიათ" (Eisenberg et al. 1989: 175). ჩემი აზრით, ასეთი პრაქტიკები ბავშვობიდან გვასწავლის, როგორ შევუთავსოთ ჩვენი ბიოლოგიური რიტმი სოციოკულტურულ რიტმებს, როგორ ავუწყოთ დროს ფეხი. აქტივობასთან, ძილთან და კვებასთან ასოცირებული პრაქტიკები ცირკადულ რიტმზე გავლენას ბიოლოგიური პროცესების დონეზე ახდენს (Moore-Ede et al. 1982). ეს ნიშნავს, რომ ბავშვების კულტურული გარემო იწყებს ბიოლოგიურ რიტმებზე ზემოქმედებას ექსტერნალურად გენერირებული, კულტურულად კონსტრუირებული დროის კონცეფციებით. დისციპლინის გეგმაზომიერად განმტკიცება, რაზეც ფუკო „დისციპლინა და დასჯაში" საუბრობს, სოციალური ჯგუფების კოორდინირებით ან სიმბოლური ორგანიზებით არ შემოიფარგლება; იგი მოიცავს სხეულის ფუნქციონირების აფექტური ბაზისის შეგრძნების რეალიზებას ნერვული სისტემის დონეზე, რაც, ჩვეულებრივ, არ ასოცირდება კოგნიციასთან და, მით უფრო, დისკურსთან.

დრო და კოგნიცია

დრო, როგორც ინსტრუმენტი, არ უნდა გამოვაცალკევოთ სხვა ასპექტებისგან. მეთოდოლოგიურად მართებული არ არის, დაისვას კითხვა: "რომელია შენი დროის კულტურული მოდელი?" ან "რა არის დრო?" დროის კულტურული მოდელები არ არსებობს ავტონომიურად, ისინი სხვა მოდელებს უკავშირდებიან. ის, რომ დროის მოდელები მეტაფორებით გამოიხატება, თავისთავად მიანიშნებს ამ კავშირებზე. კოგნიციის გაგების თვალსაზრისით, მომგებიანი არ იქნებოდა დროის კულტურული მოდელების წარმოდგენა დამოუკიდებელ სქემებად ან ლოგიკური აზროვნების ელემენტებად. პირიქით, ისინი ჰარმონიაშია კოგნიციის კონექციონისტურ მოდელებთან.

ამის კარგი მაგალითია უნივერსიტეტებში არსებული წამოცდენები: ნათქვამი "გუშინ", როცა მთქმელი წინა ლექციას გულისხმობს და არა უშუალოდ გუშინდელ დღეს, ან "ხვალ", როცა შემდეგი ლექცია იგულისხმება, რომელიც, სულაც, რამდენიმე დღეში შეიძლება ჩატარდეს და არა მეორე დღეს. ამ მაგალითში დროის ორი პარალელური მოდელი (დღეების ქრონოლოგიის აღმნიშვნელი და ლექციების ქრონოლოგიის აღმნიშვნელი) ურთიერთქმედებს და გავლენას ახდენს ნათქვამზე, რაც საბოლოოდ მას ახალ მნიშვნელობას ანიჭებს.

ეს ნიმუში ასევე გამოდგება ქცევითი გარემოსა და დროითი ცნობიერებისა თუ ორიენტაციების საილუსტრაციოდაც. ლექციები საუნივერსიტეტო გარემოს ნაწილს

წარმოადგენს. ხშირ შემთხვევაში ისინი სამყაროს ორგანიზების საშუალებებს წარმოქმნიან. სამყაროს (და არა სელფის) ორგანიზების მოდელები ყოველთვის მიმართავს დროის ქრონოლოგიურ მოწყობას. ქრონოლოგია ყოველთვის საათი ან კალენდარი არ არის; ცვლილების გასაზომად და მოსანიშნად გამოსადეგი ნებისმიერი სანიშნი შეიძლება დროის მარკერად წარმოვადგინოთ. ლექციები უნივერსიტეტის დროისმიერ ორგანიზებას ახდენს, მაშასადამე, აკადემიური წლის განმავლობაში ისინი დროის მარკერებს წარმოადგენს. ლექციები, ძირითადად, მაქსიმუმ კვირის განმავლობაშია გაწერილი, შესაბამისად, გამოთქმები "ბოლო ლექცია" და "შემდეგი ლექცია" სალექციო დროის მთავარ მარკერებად გამოიყენება.

პარაპრაქსებთან (უნებლიე წამოცდენებთან) დაკავშირებული სხვა საინტერესო საკითხები დროით ცნობიერებაში მეტაფორათა შეღწევადობისა და სტრუქტურირების უნარს მოწმობს. საუნივერსიტეტო ლექციების დროით სტრუქტურირებაში დროის „მოძრავი" მეტაფორული სისტემა იგულისხმება. იგი მოიცავს გამოთქმებს „წინა ლექცია" და „მომავალი ლექცია", რომლებიც „ბოლო ლექციისა" და „შემდეგი ლექციის" სინონიმურია. ეს წარსულისა და მომავლის მოძრავი მეტაფორები წრფივ დროსა და ქრონოლოგიასთან უფრო ასოცირდება, ვიდრე სხვა მეტაფორებთან.

„გუშინ" და „დღეს" ის სიტყვებია, რომლებიც გამოიყენება ქრონოლოგიასა და მიმდევრობაზე დაფუძნებული დროითი მოდელის მეშვეობით სამყაროში ორიენტაციისთვის. „შემდეგი ლექცია" და „ბოლო ლექცია" ასევე მათი ანალოგიურია (ანუ დროის სეკვენციურ, ქრონოლოგიურ მოდელს გულისხმობს), ოღონდ საგანმანათლებლო ვიწრო კონტექსტში. ასეთი პარალელიზმი იმას გვაფიქრებინებს, რომ ორივე მოდელს ერთი, საერთო დროის მოდელი უდევს საფუძვლად. კონექციონისტური ტერმინებით თუ ვიტყვით, ქსელი, რომელშიც ინტეგრირებულია გამოთქმები „გუშინ" და „დღეს", იგივე ქსელია, რომელშიც ინტეგრირებულია „ბოლო ლექცია" და „შემდეგი ლექცია". ცხადია, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ „ბოლო ლექცია" პირდაპირი სინონიმია სიტყვისა „გუშინ", „შემდეგი ლექცია" კი - „ხვალისა", მაგრამ მათი მაორიენტირებელი ფუნქცია ერთსა და იმავე ლოგიკას იყენებს. ცხადია, თუ ბოლო ლექცია სამი დღის წინ ჩატარდა, ეს არ მომხდარა „გუშინ". მაგრამ რამდენადაც „გუშინ/ხვალ" იმავე დროით სეკვენციურ ლოგიკას ეფუძნება, რასაც „ბოლო ლექცია/შემდეგი ლექცია", ერთმანეთთან მათი გაიგივება საკმაოდ იოლია (თუმცა არასწორი) და სწორედ ამან შეიძლება უნებლიე წამოცდენები გამოიწვიოს. ამგვარად, კოგნიციაში არსებული დროის კულტურული მოდელები ერთმანეთთან აკავშირებს სხვადასხვა იდეებს. ისინი ქცევების საკოორდინაციოდ და ერთმანეთთან შესათანხმებლად გამოიყენება, მაგრამ, იმავდროულად, ისინი მონაწილეობენ ერთი შეხედვით დაუკავშირებელი იდეების შეკავშირების იდეოლოგიურ საქმიანობაში იმისთვის, რომ სამყაროს კულტურული კონსტრუქციების გაბუნებრივება მოხდეს.

„დრო ფულია“ ტრინიდადში

მეტაფორული კონსტრუქტი „დრო ფულია“ ლაკოფისა და მისი კოლეგების მიერ ბევრ წიგნში იქნა აღწერილი (Lakoff and Johnson 1980; Lakoff and Turner 1989; Lakoff and Johnson 1999). მას დროის კულტურულ-კოგნიტური მოდელის კვალიფიკაცია მიენიჭა და ინდუსტრიული კაპიტალიზმის მიერ კოგნიციაზე მომხდარი გავლენის ინდიკატორია. თუ ინდუსტრიულ კაპიტალიზმს იდეოლოგიური და კოგნიტური გავლენები გააჩნია, რომლებიც ინდუსტრიულ და აგრარულ დროებს შორის არსებულმა ესენციალურმა დაპირისპირებამ გამოიწვია, მაშინ ლაკოფისა და ჯონსონის მიერ აღწერილ მეტაფორულ კონსტრუქტსა და ინდუსტრიალიზმს შორის მჭიდრო კავშირი უნდა არსებობდეს: სადაც ერთია, იქვე მეორეც უნდა მოიძებნებოდეს. თუმცა, რეალობა ამგვარი ესენციალიზმებისგან შორს დგას.

რურალურ ტრინიდადში სწორედ ამგვარი ფაქტის წინაშე დავდექი. დროის კულტურული კონცეფციების შესწავლისას „დრო ფულიას“ მსგავს კლასიკურ მეტაფორებს გადავაწყდი:

დრო ფულია

დროის გატარება

დროის ფლანგვა

დროის დაზოგვა

დროის ეკონომია

დროის ინვესტირება

დროის მართვა/დროის განაწილება

კვლევა პროვინციული საზოგადოების კონტექსტში მიმდინარეობდა, სადაც უმრავლესობას საშუალო განათლება ჰქონდა მიღებული და ბევრი მამაკაცი ქარხანაში მუშაობდა. ყველა, ვისაც ამ თემაზე ინტერვიუ ჩამოვართვი (16 ადამიანი), აცხადებდა, რომ მათ იციან, რას ნიშნავს ფრაზები „დროის გატარება“, „დროის ფლანგვა“ და „დროის დაზოგვა“. მაგალითების მოყვანაც კი შეეძლოთ, თუ როგორ გამოიყენება ეს ფრაზები, რაც ლაკოფისა და ჯონსონის დისკუსიას და ამ გამონათქვამების იმგვარ გამოყენებას ეხმიანება, როგორსაც ამერიკის შეერთებულ შტატებში ვარ ჩვეული. არცერთ მათგანს გაეგონა „დროის ინვესტირება“, „დროის მართვა“ ან „დროის განაწილება“. ერთი მათგანის ინტერვიუში ვკითხულობთ, რომ იცის, რას ნიშნავს „დროის ეკონომია“ და დასძენს, რომ „დროის ეკონომია წელიწადის ის დროა, როცა მთავრობა ქვეყნის ეკონომიკის სტრატეგიას განსაზღვრავს“. მხოლოდ ორმა ადამიანმა იცოდა, რას გულისხმობს ფრაზა - „დრო ფულია“; ორივე მათგანი თერძი აღმოჩნდა. მიუხედავად

იმისა, რომ ჩემი შერჩევა მასშტაბურობით ვერ დაიკვეხნის, შედეგები სრულიად ნათელია: მეტაფორული კონსტრუქტი „დრო ფულია“ ტრინიდადის იმ რეგიონში, სადაც კვლევა ჩავატარე, მხოლოდ ნაწილობრივაა ცნობილი და დამკვიდრებული. ფრაზების დისტრიბუცია იმითაცაა საინტერესო, რომ „დრო ფულიას“ მნიშვნელობა იმ ინდივიდებმა კი არ იცოდნენ, ვინც ქარხანაში მუშაობდა, არამედ თერძებმა - შინამრეწველმა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ფაბრიკისგარე მუშაკებმა.

ეს იმაზე მიუთითებს, რომ დროითი იდეოლოგიები არაა მიბმული მუშაობის კარგად განსაზღვრულ მოდელებსა თუ ეკონომიკურ წყობაზე; ნაცვლად ამისა, სოციალური ურთიერთობებით განსაზღვრულ კოგნიტურ გამოვლინებებში ისინი უთანაბროდაა გადანაწილებული. ამგვარი გადანაწილება ცოდნისა და გულუბრყვილობის თვითპრეზენტაციაზე დაფუძნებული სტრატეგიული მოქმედების საშუალებას იძლევა. რამდენადაც სატრანსპორტო და საკომუნიკაციო საშუალებები დღეს უკვე უამრავ სასაათო სარტყელს მოიცავს, ხანდახან ადამიანებს სხვების ცხოვრებაში დაუსჯელად და წინასწარი განზრახვით, „გულუბრყვილოდ“ ჩარევის ცდუნებაც უჩნდებათ. შეერთებულ შტატებში იმ თერძის ვიზიტის მაგალითი, რომელმაც ტრინიდადში „დრო ფულიას“ არსებული კონსტრუქტი წარმოაჩინა, დაგვანახებს იმას, თუ როგორაა სტრატეგიულად ერთმანეთთან დაკავშირებული დროის კულტურული მოდელები, იდეოლოგიები და დროის გამოყენება.

ტრინიდადიდან შეერთებულ შტატებში ვიზიტით ჩამოსულ თედს თავისი მეგობარი, კალიფორნიელი მარკი უნდა დახვედროდა. მწვანე ბარათითა და ცოტაოდენი ფულით ჩამოსულ თედს ერთი სული ჰქონდა, ანაზღაურებადი სამუშაო ეპოვნა, ამიტომაც შეერთებულ შტატებში ყოფნის პერიოდში მარკი კარგი დროის გატარებასა და სოლიდური სამსახურის შოვნას დაპირდა. რამდენიმე კვირის განმავლობაში თედი საკუთარ ოჯახსა და მეგობრებს სტუმრობდა ნიუ-იორკში, დროის გარკვეული ნაწილი კი ჩემს ოჯახშიც გაატარა. პირველი ერთი კვირის შემდეგ, თედს შფოთვა დაეტყო, რადგან მარკს ჯერაც არ ეყიდა მისთვის უკან დასაბრუნებელი ავიაბილეთი. ერთ მშვენიერ დილას, ჩრდილოამერიკული სასაათო დროით 8 საათზე, თედმა აიღო ტელეფონი და მტკიცედ გამოგვიცხადა: „მარკს უნდა დავურეკო“. ჩემმა მეუღლემ (რომელიც მარკისადმი სიმპათიით იყო განწყობილი) შეჩერება სცადა: „იცი, რომ იქ ჯერ მხოლოდ დილის ხუთი საათია?“ „ნუთუ?“ - ჩაიქირქილა თედმა და ნომერი ეშმაკური ღიმილით აკრიფა.

თედმა, რომელსაც დროითი სარტყლების განსხვავებების შესახებ მშვენივრად მოეხსენება, თავის სასარგებლოდ მაინც შესძლო მოერგო ნაივური, „ეს წუთია თვითმფრინავიდან ჩამოსული“ ტრინიდადელის როლი. მან თავი მოიკატუნა, თითქოს დროის შესახებ საკმარის ინფორმაციას არ ფლობდა და ეს „არცოდნა“ მარკის დღის ჩასაშხამებლად ოსტატურად გამოიყენა, თანაც მას ეს შერჩა - მარკისთვის დილის 8-ზე დარეკვაც კი უტაქტობა იქნებოდა, რომ აღარაფერი ვთქვათ დილაუთენია 5 საათზე

განხორციელებულ ზარზე. თერძი თედის მაგალითი იმის მაჩვენებელია, რომ დროის შესახებ ინდივიდუალური ცოდნის სადემონსტრაციოდ და მის მიმართ არსებული სუბიექტური დამოკიდებულებების გამოსავლენად არც ტრადიციული ანთროპოლოგიური მიდგომაა (რომლისთვისაც დროის კულტურული მოდელი უკავშირდება საზოგადოებას) საკმარისი და არც გლობალიზაციისადმი უფრო ახლებური მიდგომები (რომლებიც გლობალური ჰომოგენურობის კონსტრუირებისთვის „დროის არარსებობის“ ცნებას იშველიებს).

დასკვნა

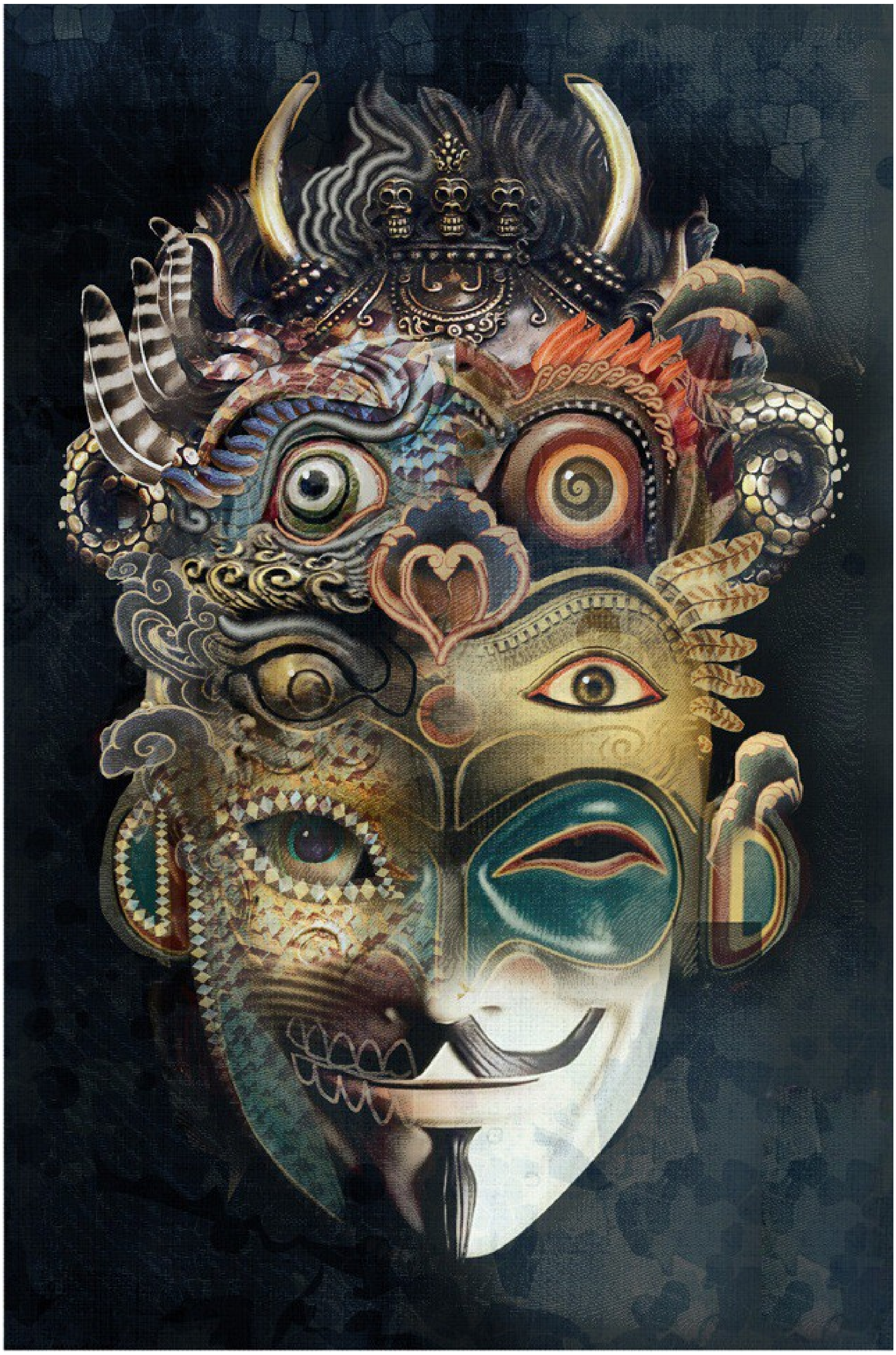
დროის ანთროპოლოგიური კვლევები იმპლიციტურად უშვებს ბიოლოგიის განსაკუთრებულლობას და კოგნიციის ეგზოტიკურობას. შეინიშნება დროის სხვა კონცეპტუალიზების ფორმებისგან საათობრივი დროის რადიკალურად დიფერენციაციის ტენდენცია, ამასთან, იგი გვერდს უვლის კულტურის ზეგავლენას ბიოლოგიურ ციკლზე. ამ განყენებული ბარიერების გადასალახად აუცილებელია, გავთავისუფლდეთ “ბუნებრივი” და “არაბუნებრივი” დროის აღქმაზე მსჯელობისგან. ნაცვლად ამისა, დრო უნდა განიხილებოდეს, როგორც კულტურულად დეტერმინებული კოგნიტური ინსტრუმენტი ორგანიზმის ციკლებზე, სამყაროზე, ჩვენს აქტივობებსა და ურთიერთობებზე დასაფიქრებლად. დროის კულტურული მოდელები ამ განსხვავებულ განზომილებებს აერთიანებს და მათი (მათ შორის ჩვენი ბიოლოგიური რიტმის) მანიპულირების საშუალებას გვაძლევს. ჩვენს სხეულებს უამრავი ციკლი გააჩნია, ზოგიერთი მათგანი კულტურის მიმართ მგრძნობიარეა, ზოგიერთი - მდგრადი, ბევრი მათგანი კი კულტურული ნორმების შესაბამისად იცვლება.

ბიოლოგიური, სოციალური და კულტურული პერსპექტივებიდან სამყაროს ინტეგრირებული შემეცნება შეგვიძლია დროის სხვადასხვა კულტურულ მოდელებში განვიხილოთ, რაც გლობალიზაციის პროცესის უკეთ გაგებაში დაგვეხმარება. გლობალიზაციის შედეგად ადამიანები მსოფლიოს სხვადასხვა გეოგრაფიული ლოკაციიდან დროის რიტმებით იბომბებიან, რაც კონფლიქტს წარმოშობს არა მარტო ადგილობრივ სასაათო დროსთან, არამედ ორგანიზმის ბიოლოგიურ ციკლებთანაც. გლობალიზაციის კიდევ ერთი ასპექტი ის გახლავთ, რომ არსებობს რამდენიმე დომინანტური გლობალური ქალაქი და მათთან ასოცირებული სასაათო სარტყლები გლობალური მნიშვნელობის მქონეა. ამის გამო დღითიდღე მატულობს იმგვარ საზოგადოებათა რაოდენობა, რომლებიც, თუმცა კი ამ ქალაქებისგან მოშორებით ბინადრობენ, მაინც მათი დროების შესაბამისად ორიენტირდებიან (მაგალითად ნიუ-

იორკის, ლონდონის ან ტოკიოს დროები). იმის გამო, რომ დროის განსაზღვრის უამრავი გზა არსებობს, და, შესაბამისად, დროითი ორიენტირებიც სხვადასხვაგვარია, დროის ფენომენთან დაკავშირებით მნიშვნელოვანი კონფლიქტები და წინააღმდეგობები წარმოიშობა. დროის კულტურული მოდელების ინტეგრაციული შესაძლებლობების გამო, ეს კონფლიქტები და წინააღმდეგობები შეგვიძლია განვიხილოთ როგორც საზოგადოებების მასშტაბით, ისე ინდივიდის ბიოლოგიური და კოგნიტური პროცესების დონეზე.

ემოციის ანთროპოლოგია

Charles Lindholm



თანამედროვე სამყაროში, სადაც კომპიუტერს ნებისმიერ ადამიანზე გაცილებით სწრაფი და ზუსტი გამომთვლელი შესაძლებლობები გააჩნია, ჩვენ ემოციებს უფრო ვენდობით, ვიდრე ანალიტიკურ უნარებს. სწორედ ეს გვაქცევს ადამიანად. სხვა სიტყვებით, „მოაზროვნე ცხოველის" ნაცვლად თავი „მგრძნობიარე მანქანად" წარმოგვიდგენია. შესაბამისად, ნაკლებად ემოციურ პიროვნებას „არაჰუმანურსა" და „უგულოს" ვუწოდებთ. გულის სიღრმეში გვსურს ჩვენი საყვარელი ადამიანები შემბრალებელნი და სიცოცხლით სავსენი იყვნენ, ვიდრე მეტისმეტად რაციონალურად და ანგარიშიანად მოაზროვნენი. სწორედ ამ მიზეზით, ლიდერები ლოგიკოსი ტექნოკრატების ნაცვლად თავს ემპათიურ ინდივიდებად წარმოაჩენენ და გვარწმუნებენ, რომ „ჩვენს ტკივილს გრძნობენ". ცნობილია, რომ შიშის, მწუხარების, აღშფოთებისა თუ სიხარულის აღმძრავი წიგნი ან ფილმი გაცილებით საინტერესო და დასაფასებელია. პირად ცხოვრებაშიც არჩევანს ხშირად იმის მიხედვით ვაკეთებთ თუ „რას გვიგრძნობს გული". ფილოსოფოსმა ალასდერ მაკინტაირმა (MacIntyre 1981) გამოთქვა აზრი, რომ ადამიანისა და გრძნობების კომპლექსური ურთიერთობის თანამედროვე დომინანტურ კრედოს ემოტივიზმი უნდა ეწოდოს.

ანთროპოლოგები ემოციის შესწავლას თავს არიდებდნენ

მიუხედავად იმისა, რომ ემოციებს ყოველდღიურ ცხოვრებაში ცენტრალური ადგილი უჭირავს, ანთროპოლოგიას ბოლო დრომდე არც ისე ბევრი ჰქონდა სათქმელი -როგორ ხდება მათი ინტერპრეტირება, როგორ განსხვავდებიან ისინი კროს-კულტურულად ან გააჩნიათ თუ არა უნივერსალური მახასიათებლები (იხ. Lutz and White 1986; Jenkins 1994; Rorty 1980). ასეთი მნიშვნელოვანი ასპექტის უგულებელყოფა საკმაოდ ნიშანდობლივია ანთროპოლოგებში, რადგან ინფორმაციის მოპოვების მათი მეთოდოლოგია ხანგრძლივი დროის მანძილზე ურთიერთგაგებას, ემპათიასა და თანაგრძნობას ეყრდნობოდა. უფრო მეტიც, კვლევის პროცესში ანთროპოლოგები ხშირად სუბიექტურ კავშირებს ამყარებდნენ, რაც ტენდენციურობის კერებს წარმოქმნიდა.

ანთროპოლოგების ცდისპირებისადმი ძლიერი აფექტური მიჯაჭვულობა აკადემიურ ფსიქოლოგაში არ შეიმჩნევა, სადაც სუბიექტთან (მაშინაც კი, როცა იგი ადამიანია და არა თეთრი ვირთხა) ემოციური ურთიერთობა გამორიცხულია. ასეთ ტენდენციას ვერც სოციოლოგიაში მივაგნებთ, სადაც უპირატესი მეთოდი შერჩეული ერთობის გამოკითხვა და მასზე ობიქტური დაკვირვებაა. მხოლოდ ფსიქოანალიზშია გრძნობისმიერი კავშირი თერაპევტსა და პაციენტს შორის (დისციპლინის

დეპერსონალიზებული ტერმინოლოგიით თუ ვიტყვით - ტრანსფერენცია[1] და კონტრ-ტრანსფერენცია) და ამ შემთხვევაშიც თერაპიის დასრულებისთანავე წყდება - ისევე, როგორც აკადემიური ფსიქოლოგი კლავს ვირთხას ექსპერიმენტის ბოლოს.

საინტერესოა, რატომ ეკიდებოდნენ ანთროპოლოგები ემოციის მნიშვნელობისა და კონტექსტის ანალიზს ასე გულგრილად, მაშინ როცა მთელი მათი დისციპლინარული პრაქტიკა ემპათიაზეა დაფუძნებული. დროთა განმავლობაში ამ გულგრილობამ გარე დამკვირვებლის მეთოდის გარშემო შეშფოთება გამოიწვია. „ჭეშმარიტი" მეცნიერის მიწერილი სტატუსის გამო ანთროპოლოგთა უმეტესობა სიფრთხილით ეკიდებოდა დიურკემის გაფრთხილებას, რომ ემოციები მათი ფლუიდურობის, შერეულობისა და ბუნდოვანების გამო არ შეიძლება ჯეროვნად იქნას შესწავლილი (იხ. Durkheim and Mauss 1963). ამ შეხედულებიდან გამომდინარე ანთროპოლოგიური კვლევისთვის, რომელიც მუდამ შთამბეჭდავად „მყარს" და ემპირიულს ეძებს, ემოცია მეტისმეტად „ნაზი" და სუბიექტურია.

მიუხედავად იმისა, რომ აფექტის ადეკვატური ანალიზის სირთულეებზე საუბრობდა, დიურკემის სოციალური თეორიის ბირთვს სწორედ ემოცია ქმნის. იგი ორ პოლუსს მოიცავს: კოლექტივში ჩართულობით მოგვრილი ნეტარების გრძნობას - ექსტაზს და კოლექტივისგან გარიყულობის შედეგად გაჩენილ დეპრესია-გაუცხოებას. დიურკემის ემპირიზმისა და ფუნქციონალიზმის გავლენის ქვეშ მოქცეულ სოციოლოგებსა თუ ანთროპოლოგებს მისი მოღვაწეობის სწორედ ეს ფუნდამენტური ასპექტი ავიწყდებათ.

თუმცა, ემოციის ბუნდოვანებაზე დიურკემი მართებულად მიუთითებდა. სიტყვის ეტიმოლოგია თავისთავად მის ორაზროვნებაზე მეტყველებს: „ემოცია" წარმოდგება ლათინური emovere-სგან რაც ერთდროულად აზრის შეცვლასაც ნიშნავს და მოშორებით გადატანასაც. კროს-კულტურულად ემოციის თარგმნა არც ისე იოლი საქმეა (Wierzbicka 1993). მაგალითად, ფრანგულში გრძნობა და ემოცია ერთ სიტყვაშია გაერთიანებული - *სენტიმენტი*. ინგლისური სიტყვა „ემოციაც" კი შედარებით ახალია და მეთვრამეტე საუკუნით თარიღდება. უწინ ინგლისურში მხოლოდ სიტყვა „ვნება" მოიპოვებოდა - ლათინური სიტყვისგან passus – „ვნებული". ის ადამიანის დაუძლეველი სურვილისა და პასიურობის მაჩვენებელია, რაც გრძნობებსდამონებულ ინდივიდზე მიუთითებს და არა მათ მაკონტროლებელ პიროვნებაზე.

ეს ეტიმოლოგია ადრეული ანთროპოლოგების ნაშრომებიდან ემოციის მთლიანად ამოღების მიზეზს გვიჩვენებს: გრძნობა ხშირად ირაციონალიზმთან და სენტიმენტალიზმთან ასოცირდება. დასავლური აზროვნებით მდედრობითი მეტად ემოციურ სქესად მიიჩნევა, რის გამოც მათ საოჯახო საქმე და დამხმარე პროფესიები

1 *ფსიქ.* გადატანა - წარმოადგენს ფსიქოლოგიურ ფენომენს, რომლის მიხედვით ზოგიერთი ბავშვობისრდოინდელი ქცევითი ტენდენცია ადამიანს ზრადსრულ ასაკშიც „გადააქვს". ცნება პირველად აღწერა ზიგმუნდ ფროიდმა ფსიქოანალიზზე საუბრისას (მთარგმნ. შენიშვნა).

უფრო შეეფერებათ, მაშინ, როცა კაცი წარმატებით ითვისებს ბიზნესისა და მეცნიერების რაციონალურ სამყაროს. ანთროპოლოგებისთვის, რომლებიც სამეცნიერო ლეგიტიმაციას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ, მასკულინური რაციონალობის გამომხატველი მოდელი მეტად მისაღებია, ვიდრე ფემინიზირებული და ირაციონალური ემოციების კვლევა. ეს შეხედულება ყველაზე დამაჯერებლად ლუთზმა აღწერა (Lutz 1988).

არსებობს კიდევ ერთი მიზეზი იმისა, თუ რატომ არ არის ანთროპოლოგებისთვის ემოცია ტრადიციული თემა: იგი დასავლეთში იმ ბუნებრივ ძალად განიხილება, რომელიც ინდივიდის შიგნით აღიძრება. შესაბამისად, ის ფსიქოლოგიის და ფიზიოლოგიის სფერო უფროა ვიდრე ანთროპოლოგიისა, რომელიც კულტურისა და სიმბოლოების შესწავლაზეა ფოკუსირებული. შედეგად, ის მხოლოდ ფსიქოლოგებისა და ბიოლოგების მიერ შეისწავლებოდა, რომლებიც ემოციის გაზომვას, კოდიფიკაციას და ანალიზს ლაბორატორიულ პირობებში ახდენდნენ და კულტურულ კონტექსტებს ყურადღების მიღმა ტოვებდნენ.

ემოციის ფილოსოფოსები

ანთროპოლოგების ემოციისადმი მწირი ინტერესის საპირისპიროდ, ბევრ არადასავლურ საზოგადოებაში აფექტის ბუნება უაღრესი ინტერესის საგანს წარმოადგენს. ეს განსაკუთრებით კარგად ჩანს რელიგიური მისტიციზმის მქონე სოციუმებში. მაგალითისთვის, ინდოეთში არსებული სავალდებულო სულიერი პრაქტიკების (*rasa*) კულტივირება და ინტენსიფიკაცია ღმერთამდე მისასვლელ აუცილებელ გზად განიხილება; შედეგად სპეციფიკური ემოციური მდგომარეობები დაწვრილებით და მრავალგზის იქნა აღწერილი. მუსულმანურ სუფიზმში არსებობს სულიერი მერყეობის კომპლექსური გაგება, რომელიც გასხივოსნების პროცესში წარმოიშობა. ემოციის ასეთი ინდიგენური თეორიები ანთროპოლოგებისგან მეტ ყურადღებას იმსახურებს.

დასავლეთის ისტორიის არსებობის მანძილზე ემოციის არსში ჩაწვდომას ბევრი სახელგანთქმული ფილოსოფოსი ცდილობდა. პლატონი, არისტოტელე, თომა აკვინელი, დეკარტი, ჰობსი, კანტი, ჰიუმი და ადამ სმითი - ეს ის სახელებია, რომლებმაც ნაწილობრივ ურთიერთმომცველი, ნაწილობრივ კი კონკურენტული თეორიები განავითარეს (იხ. Gardiner et al. 1937). ყველა დასაწყისშივე აღიარებს, რომ როგორი კონცეპტუალიზებული და კატეგორიზებულიც არ უნდა იყოს ემოცია, იგი ადამიანის აქტივობის ძალიან ძლიერი და ხშირად საშიში მოტივატორია. ამ მოაზროვნეთათვის ვნების რაობის დადგენა კი არ იყო მთავარი საზრუნავი (არისტოტელე სურვილის, შიშის, სიამოვნების და ტკივილის გრძნობებს გამოყოფდა; დეკარტი ძირითადად

სიყვარულს, სიძულვილს, წადილს, სიხარულს, გაკვირვებასა და მწუხარებას განიხილავდა), არამედ დესტრუქციული შედეგების თავიდან აცილების მიზნით მისი კონტროლი და სასურველ კალაპოტში მოქცევა.

ერთ-ერთი ყველაზე დახვეწილი და გავლენიანი თეორია დევიდ ჰიუმმა შეიმუშავა. მისი რადიკალური პოზიციის თანახმად ადამიანი პირველ რიგში შიშებით, სურვილებითა და ვნებებითაა მოტივირებული. 1737 წელს ჰიუმი წერდა: „მხოლოდ გონება არ შეიძლება იყოს აქტივობის მოტივატორი... ის ვერასდროს დაჯაბნის ემოციას... გონება არის და უნდა იყოს კიდეც ემოციების მონა, ის ჩვენს გულისთქმას ემსახურება“ (Hume 1978: 413, 415). ჰიუმი შეგრძნების დონის პირველად გრძნობებს რეფლექსიით განპირობებული მეორადი გრძნობებისგან განასხვავებდა. მისი აზრით, პირველადი გრძნობები მეორად გრძნობებს განაპირობებენ. შემდგომ მან სიამოვნების ან ტკივილის განცდისას მეყსეულად აღძრული პირდაპირი ემოციები (ნდომა, ანტიპათია, სიხარული, იმედი, შიში, სასოწარკვეთა, უსაფრთხოება) არაპირდაპირი ემოციებისგან გამოყო, რომლებიც სელფზე ორიენტირდებიან და სხვადასხვა ასოციაციებისა და შთაბეჭდილებებისგან წარმოიშობა. სიამაყე, თავმდაბლობა, სიყვარული და სიძულვილი პირველადი არაპირდაპირი ემოციებია; ამბიცია, პატივმოყვარეობა, შური, სიბრალული, ღვარძლი და სულგრძელობა - მეორადი არაპირდაპირი ემოციები. ასევე ბაზისური ინსტინქტებისგან წარმომდგარი სხვა ვნებებიც არსებობს - შურისძიება, სიმპათია, შიმშილი და ლტოლვა. ჰიუმის აზრით, საპირისპირო ემოციების სათანადო სტიმულებით აღძვრას მათ ურთიერთგაბათილებამდე და, შესაბამისად, სიმშვიდემდე მივყავართ. მისი მრავალი ნაშრომი სწორედ იმ ფიქრებით იყო გაჯერებული თუ როგორ უნდა მივაღწიოთ ამ ზოგადსაკაცობრიო მიზანს.

1759 წელს ჰიუმის ნააზრევს ადამ სმითის თეორიის სახით კონკურენტი გამოუჩნდა. სმითის სისტემა სხვა ადამიანების გრძნობების მიმართ სიმპათიის უნარს ეფუძნება. მისთვის თანაგრძნობის ტენდენცია ემოციის ტიპზეა დამოკიდებული, ამიტომ შემდეგ გრძნობებს გამოყოფს: პირველი, რომელიც პირდაპირ სხეულისგან წარმოიქმნება; ასეთია ტკივილის გრძნობა - ის მცირედ თანგარძნობას იწვევს. მეორე ფანტაზიაში წარმოიშობა და გაცილებით ძლიერ თანაგრძნობას იწვევს. ადამ სმითი აღნიშნავს: „სასიყვარულო წარუმატებლობა უფრო მეტ სიმპათიას იწვევს, ვიდრე სხეულის უკიდურესი ფიზიკური სატანჯველი“ (Smith 1982: 29). ფანტაზიაზე დაფუძნებული ემოციები ასოციალურ და სოციალურ ქვეკატეგორიებად იყოფა; ასოციალურში შეურაცხყოფა და სიძულვილი შედის (ეს გრძნობები გარე დამკირვებლისთვის ძნელი შესამჩნევია), ხოლო სოციალური სულგრძელობას, სიკეთესა და თანაგრძნობას მოიცავს (მათი გამოხატვა ყურადღებას იქცევს). სადღაც ამ რადიკალურ გრძნობებს შორის თავსდება წუხილისა და მხიარულების მსგავსი ეგოისტური ემოციები. მიუხედავად იმისა, რომ სმითის ნაშრომებში განხილული ნიმუშები კულტურულად განსაზღვრულია, პიროვნულობის, კონტექსტისა და წეს-

ჩვეულებების კომპლექსურ ურთიერთდამოკიდებულებას მაინც ცხადად წარმოგვიდგენს. სმითი თავის ნაშრომებში აქტიურად ინტერესდება თუ რომელ ემოციებს აქვთ გავლენა (და როგორი) სოციალურ შეჭიდულობაზე. ემოციისა და საზოგადოების ურთიერთობის მისეული ხედვა ანთროპოლოგების ხელახალი გადასინჯვის საგანი უნდა გახდეს.

კაპიტალიზმი და ემოციის ტრანსფორმაცია

გვიანდელი პერიოდის უტილიტარისტმა თეორეტიკოსებმა ჰიუმის სისტემა ზედმეტად გაამარტივეს (სმითი ბრწყინვალე გამონაკლისი გახლდათ). თუმცა, ადამიანს ისინიც ვნებების მონად განიხილავდნენ, რომელიც გამუდმებით ტკივილსგან გაქცევასა და მეტი სიამოვნების მიღებას ცდილობს. ჰიუმის მსგავსად, მათაც უნდოდათ ძალადობის შემცირება, მაგრამ ურთიერთგამბათილებელი ემოციებით მანიპულირების ნაცვლად ამტკიცებდნენ, რომ სიხარბის „დამშვიდებული ვნება" კაცსაც და ქალსაც მიზანდასახულ, რაციონალურ მოთამაშედ აქცევს, რაც (წარსულში მრავალი უბედურების გამომწვევი) სახელის მოხვეჭის სახიფათო ამბიციის დაძლევაში ეხმარება. სიხარბე, მომაკვდინებელი ცოდვა ადრეული მორალისტებისთვის, უტილიტარისტმა მოაზროვნეებმა (და მათმა მხარდამჭერებმა ეკონომიკის სფეროში) მორალურად დადებით და საზოგადოებისთვის სასარგებლო იმპულსად შერაცხეს (Hirschman 1977). მაქს ვებერი თავის შრომაში „პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის სული" (Weber 1930) ამ საკითხს საინტერესო კუთხით განიხილავს. იგი კაპიტალიზმის საფუძვლებს მორალისტურ პათოსსა და კალვინისტურ ასკეტიზმში ხედავდა.

სიხარბის ცოდვიდან სათნოებად ტრანსფორმაცია იმის ნათელი ილუსტრაციაა, თუ როგორ ახდენს კულტურული ატმოსფეროს ცვლილება ემოციის განცდასა და ექსპრესიაზე გავლენას. უდაოა, რომ XVII - XVIII საუკუნეების ახლადგამომცხვარი კაპიტალისტები საკუთარი აგრესიული და ექსპანსიური იმპულსების დამორჩილებას ცდილობდნენ, რათა რაციონალურობითა და მიზანსწრაფულობით მეტი სარგებელი მიეღოთ. გრძნობების უტილიტარული მოდელის პასუხად ხალხის რომანტიკული, ნეგატიური უკურეაქცია გაჩნდა, რაც ნათლად აჩვენებს, რომ ადამიანური ემოციების ვიწრო სალტეებში მოქცევა არც ისე იოლი სქმეა. იოჰან ვოლფგანგ გოეთეს 1774 წელს გამოქვეყნებული „ახალგაზრდა ვერტერის ვნებანი" რეპრესირებული სენტიმენტების გამოვლენის წყაროდ იქცა. იდეალისტი ახალგაზრდას სუიციდის ამბავმა ევროპაში ასობით შეყვარებულ და პოეტურ ყმაწვილკაცს თვითმკვლელობისკენ უბიძგა, რაც გაბატონებული ქორვაჭრობისა და ანგარიშიანობის ერთგვარ აბუჩად აგდებასაც წარმოადგენდა.

კაპიტალიზმის მიერ ემოციის ჩახშობა და ამის წინააღმდეგ მიმართული

რომანტიზმი ნათელი ნიმუშია იმისა, თუ როგორ გავლენას ახდენს საზოგადოებრივ მოწყობაში, კულტურულ კონტექსტსა და ცხოვრების სტილში მიმდინარე ცვლილებები ინდივიდთა სენსიტიურ ემოციებზე. ამ კორელაციის თანამედროვე მაგალითი სოციოლოგმა ერლი ჰოშილდმა აღწერა. იგი გვიჩვენებს, რომ სერვისზე ორიენტირებულმა ეკონომიკამ ამერიკელები საკუთარი თუ სხვების გრძნობების აუთენტურობის გაზრდილ თვითცნობიერებამდე მიიყვანა. მიზეზი ის გახლავთ, რომ აშშ-ში უამრავი ადამიანი ისეთ პოზიციაზე მუშაობს, რომელიც კლიენტებთან მუდმივ ინტერაქციასა და ემოციურ კონტროლს მოითხოვს. ამგვარ „ემოციურ სამუშაოს", რომელიც უკვე თითქმის ყველა სფეროში გხვდება, მავნე ზეგავლენის მოხდენა შეუძლია.

მაგალითისთვის, ჰოშილდი თავის ნარკვევში, რომელიც ბორტგამცილებელთა საქმიანობას ეხება, აღნიშნავს, რომ, ხასიათის მიუხედავად, მათ განუწყვეტელი ღიმილი და კეთილგანწყობილი დამოკიდებულება მოეთხოვებათ. უფრო მეტიც, მათგან შინაგანი გრძნობების იმგვარ მანიპულირებასაც კი მოელიან, რომელიც გარეგნული ექსპრესიის მოთხოვნებს შეესაბამება. პროფესიული მხნეობის შენარჩუნების ვალდებულებას შინაგანი გრძნობების გაუცხოებამდე და ზოგჯერ ემოციონალურ სიკვდილამდეც კი მივყავართ. ჰოშილდი აღნიშნავს:

როცა პროდუქტი - რაც დამზადებას, მასობრივ წარმოებასა და ამ წარმოების დაჩქარება/შენელებას გულისხმობს - შენი ღიმილი, განწყობა, გრძნობა ან ურთიერთობაა, ის უკვე ორგანიზაციის საკუთრება ხდება. ასე რომ, ქვეყანაში, სადაც ინდივიდუალიზმი თითქოს ყველაზე მძაფრადაა გამოხატული, უფრო და უფრო მეტი ადამიანი, ღრმა სოციალური ფესვების უგულებელყოფით, საკუთარ თავს შემდეგ შეკითხვას უსვამს: რას ვგრძნობ სინამდვილეში? (Hochschild 1983: 198).

ჰოშილდის თქმით ამერიკაში შეზღუდულობისა და ვალდებულებისგან თავისუფალმა „აუთენტური" ემოციის ღირებულებამ საკმაოდ აიწია. ესაა რეაქცია გრძნობების ყველა სფეროში გაკონტროლების მცდელობის წინააღმდეგ.

ემოციის მეცნიერული თეორიები

ჰოშილდის საკმაოდ არასტანდარტული ნაშრომი, რომელიც საზოგადოებრივი სტრუქტურის, პოლიტიკური ორგანიზაციის, ისტორიული ცვლილებების, კულტურული იდეალებისა და ემოციის ექსპრესიის კომპლექსურ ურთიერთკავშირებს მოიცავს, სამომავლო პარადიგმას იძლევა. როგორც წესი, ასეთი კვლევები ემოციის ფუნდამენტურ თეორიებში თავის ადგილს იმკვიდრებს. ცხადია, ემოციები გარკვეული ძალისა და ავტონომიის მატარებელ კონსტრუქტად უნდა აღვიქვათ, რადგან ისინი

პიროვნული და სოციალური ცხოვრების უპირველესი მოტივატორები არიან.

ემოციის ფიზიოლოგიურ შესწავლას დიდი ისტორია აქვს. ის დასავლეთში იწყება, როცა არისტოტელემ ემოცია „პნევმას“, ანუ სასიცოცხლო სულიერ ენერგიას დაუკავშირა. მოგვიანებით ეს დოქტრინა შუა საუკუნეების მოაზროვნეებმა განავითარეს და ადამიანები ოთხ ფიზიოლოგიურ/ემოციურ ტიპად დაყვეს: „ქოლერიკი“ (ბრაზიანი), „სანგვინიკი“ (ავი), „ფლეგმატიკი“ (გულგრილი) და „მელანქოლიკი“ (დეპრესიული). თითოეული მათგანი სხეულის შესაბამისი სითხის სიჭარბით ხასიათდება - ყვითელი ნაღველი, სისხლი, ლორწო და შავი ნაღველი. ამ თეორიის ნაშთს იუნგის პროტოტიპული ხასიათის ტიპების შესახებ შექმნილ კონცეფციაშიც ვხვდებით (რომელმაც დიდი გავლენა მოახდინა გრეგორი ბეითსონსა და კულტურისა თუ პიროვნების სხვა თეორეტიკოსებზე).

თუმცა, მოძღვრება თანდაყოლილ ემოციურ ტიპებზე მეცნიერებმა თანდათანობით გვერდზე გადადეს და ის დარვინის შეხედულებებით ჩაანაცვლეს, რომელიც ემოციას ადამიანისა და მისი „ბიძაშვილი“ პრიმატების ადაპტაციურ ინსტრუმენტად განიხილავდა: შიში და სიბრაზე სხეულს გასაქცევად ან საბრძოლველად განაწყობს და ა.შ. (Darwin 1965). დარვინის იდეებით აღფრთოვანებულმა ამერიკელმა უილიამ ჯეიმზმა (William James) გამოთქვა აზრი, რომ უმჯობესია ემოცია სხეულის რეაქციების შუალედურ პროდუქტად განვიხილოთ, რომელიც შეგრძნებების სტიმულირებითაა გამოწვეული. ამ პერსპექტივით, სხვადასხვა ემოცია არაცნობიერი, თანდაყოლილი, ადაპტაციური რეაქციაა, რომელიც ადამიანს (და ცხოველს) მოქმედებისკენ უბიძგებს (Lange and James 1922). ჯეიმზის არგუმენტი მოგვიანებით ზოგიერთმა ნეირობიოლოგმა დახვეწა (მაგ.: Funkenstein 1955), რომლებიც ემოციებისა და სხვადასხვა ავტონომიური პროცესებისა თუ ქიმიკალების კავშირზე მიუთითებდნენ.

თუმცა, ამ ხედვას ყველა დადებითად არ შეხვედრია. ოპონენტების მტკიცებით, ფიზიკური ცვლილება ყოველთვის სპეციფიკურ ემოციას როდი აღძრავს; ერთი და იგივე სტიმული შეიძლება კონტექსტის მიხედვით სრულიად სხვადასხვანაირად იქნას ინტერპრეტირებული (Cannon 1927). ამ თეორიის პარადიგმული გადამოწმება ფსიქოლოგებმა სთენლი შეხტერმა (Stanley Schachter) და ჯერომ სინგერმა (Jerome Singer) ითავეს. მათ ცდისპირებს ეპინეფრინის ინექცია შეუყვანეს - ესაა ნივთიერება, რომელიც გულისცემის აჩქარებასა და აღგზნების შეგრძნებას იწვევს. ზოგიერთ მათგანს ისეთი სიტუაციური პირობები შეუქმნეს, სადაც ცრუ ცდისპირები გაღიზიანებულ ადამიანებს თამაშობდნენ; ზოგი კი იმათთან ერთად მოათავსეს, ვინც თავს მხიარულად აჩვენებდა. როგორც მოსალოდნელი იყო, ჭირვეული ადამიანებით გარშემორტყმულ ნამდვილ ცდისპირებს გაღიზიანება თავადაც გადაედოთ, ხოლო მხიარული ადამიანებით გარემოცულნი თვითონაც ბედნიერად გრძნობდნენ თავს. შეხტერმა და სინგერმა დაასკვნეს, რომ შეფასების საკითხია „როდის ვუწოდოთ ფიზიოლოგიური აღგზნების მდგომარეობას ‘შიში’, ‘გაბრაზება’, ‘სიხარული’ ან სხვა რამე“ (1962: 380). ბევრი

მკვლევარის აზრით ემოციას უკეთ ჩავწვდებით, თუ მას ინდივიდის შეფასების პროდუქტად წარმოვიდგენთ. ამ დასკვნის განზოგადება კულტურული მიდგომის სასარგებლოდაც შეიძლება: თუ ინდივიდში ერთი და იგივე გრძნობა კონტექსტის მიხედვით სხვადასხვანაირად ინტერპრეტირდება გამოდის, რომ კონტექსტი ქმნის ემოციას.

თუმცა, ტვინის რთული ნეირობიოლოგიური კვლევების საფუძველზე ფიზიოლოგიური მიდგომები მალევე აღადგინეს, რომლებმაც აჩვენეს, რომ ენდორფინები და სხვა ნეიროქიმიკალები გუნებგანწყობილებაზე მნიშვნელოვან და საკმაოდ სპეციფიკურ გავლენას ახდენენ. შეხტერისა და სინგერის ექპერიმენტის პროცედურებიც ეჭვის ქვეშ დადგა (იხ. Kemper 1987). ამის გამო ემოციის კოგნიტურ-შეფასებითი თეორიის მიმდევრებმა ვერ შეძლეს ნევროლოგებისა და ფსიქოლოგების გადარწმუნება, რომლებიც ჰიუმის მსგავსად ამტკიცებდნენ, რომ „ემოციის სამსახურში კოგნიციამ დიდი ევოლუცია განიცადა“ (Plutchik 1982: 544); ვერც იმ ნაკლებად რადიკალური შეხედულების მიმდევრებს შეაცვლვინეს შეხედულება, რომელთა აზრით ემოციები ცნობიერებაში კოგნიციისგან დამოუკიდებლად არსებობენ და ისინი არაცნობიერი დრაივებით ან სხვა ემოციების გავლენით წარმოიშობა (Izard 1971, 1972, 1977). ამ მკვლევრებისთვის არჩევანი, რომელსაც ჩვენ ლოგიკურ გონებას მივაწერთ, შეიძლება არაცნობიერში არსებული და ინტუიციურ დონეზე კოდირებული ემოციური პრეფერენციების ხარჯზე გაჩნდეს (Zajonc 1980). ეს პერსპექტივა აშკარად ამყარებს ფროიდის შეხედულებას არაცნობიერში არსებული დრაივების მნიშვნელობაზე. იგი დიურკემის ნააზრევსაც ეხმიანება, რომლის მიხედვით კოლექტივში ჩართულობა ინდივიდს საკუთარი ინტერესების წინააღმდეგ მოქმედებისკენ უბიძგებს.

კოგნიტურ-ინტერპრეტაციულ და ესენციალისტ-ბიოლოგიურ მიდგომებს შორის შუალედური პოზიციის დასაკავებლად, სილვან ტომკინსი ამტკიცებდა, რომ უმჯობესია ემოცია ბიოლოგიურ მამოტივირებელ სისტემად განვიხილოთ: „ემოციური ამპლიფიკაციის[2] გარეშე არაფერს აქვს მნიშვნელობა, ხოლო მისი ამპლიფიკაციით ნებისმიერი რამ შეიძლება მნიშვნელოვანი გახდეს“ (Tomkins 1982: 356). პარალელურად, ანთროპოლოგი დევიდ პარკინი წერდა: „ემოცია ჩვენს გადაწყვეტილებებს განუსჯელად აყალიბებს. რაც იმას ნიშნავს, რომ ემოცია ამა თუ იმ საკითხზე ინტერპრეტაციას ავტონომიურად (ყოველ შემთხვევაში, ასე ჩანს) იძლევა და ეს ხდება არა სხვა ალტერნატივების აწონ-დაწონვის შედეგად, არამედ ამ ცალკეული ინტერპრეტაციის საუკეთესოდ წარმოჩენით“ (Parkin 1985: 142). ეს ავტორები (ფროიდიანელების მსგავსად) იმ პოზიციას იზიარებენ, რომ ემოცია არაცნობიერი დრაივებისთვის მიმართულების მიმცემი მექანიზმია. ემოციის ზოგიერთი ასპექტი უნივერსალურია. მაგალითად, მოულოდნელი ინტენსიური აღმძრავი ყველგან ძლიერი შიშის რეაქციას იწვევს; ინტენსიურ სტიმულს დათრგუნვამდე მივყავართ; სუსტი ინტენსივობის

2 აქ: პარამეტრების ქმედების გაძლიერება რთულ სისტემაში (მთარგმნ. შენიშვნა).

სტიმული უმეტესად სასიამოვნოა; ხოლო ზოგიერთი ემოციური რეაქცია, მაგალითად ზიზღი, თანდაყოლილია.

ტომკინსი და მისი მომხრეები იმ მოსაზრებასაც ეთანხმებიან, რომ ემოციური რეაქციების დიდი უმრავლესობა კულტურული დასწავლის შედეგია. შესაძლოა ისინი უგზო-უკვლოდ აირიონ ერთმანეთში, გაძლიერდნენ, შესუსტდნენ ან გარდაიქმნან. ემოციების განცდისა და ექსპრესიის კროს-კულტურული განსხვავებები ამ ემოციების მიმართ არსებულ წინააღმდეგობრივ ატიტუდებს უნდა მივაწეროთ და არა ბაზისურ ემოციებს შორის სხვაობას (Izard 1980).

ბაზისური ემოციების ძიება

ზემოთქმულიდან გამომდინარე ღიად რჩება ემოციის განსაზღვრის საკითხი. როგორც დიურკემმა გაგვაფრთხილა, ემოცია არ წარმოადგენს ბუნებრივ რაგვარობას; გრძნობის აღწერა საძნელო საქმეა, მაგრამ კიდევ უფრო რთულია მისი ისეთ ტაქსონომიასა თუ იერარქიაში კატეგორიზაცია, როგორიც ჰიუმმა შეიმუშავა. შედეგად, მიუხედავად მნიშვნელოვანი წინსვლისა, ფსიქოლოგების მიერ წარმოდგენილი ემოციების კლასიფიკაცია მაინც მოუწესრიგებელია. მაგალითისთვის, კაროლ იზარდმა (Izard 1980) ცხრა ძირითადი ემოცია წამოაყენა: ინტერესი, აღგზნება, მხიარულება, გაკვირვება/თავზარდაცემა, წუხილი/ტანჯვა, ზიზღი/დაცინვა, გაბრაზება/მძვინვარება, სირცხვილი/დამცირება, შიში/ტერორი; პოლ ეკმანისა და მისი კოლეგებისთვის (1982a) არსებითია ხუთი ემოციური მდგომარეობა: ბედნიერება, შიში/გაკვირვება, მწუხარება/მოწყენილობა, გაბრაზება, ზიზღი; თეოდორ კემპერმა (Kemper 1978) არისტოტელეს მოსაზრება განავითარა ოთხი პირველადი ემოციური მდგომარეობის შესახებ: შიში, გაბრაზება, დეპრესია და დაკმაყოფილების განცდა. ეს მხოლოდ რამდენიმეა იმ უამრავი კატეგორიზაციის ნიმუშიდან, რასაც თანამედროვე მეცნიერება გვთავაზობს. ასევე ნათელია, რომ მიუხედავად ემპირიულ მკვლევრებში არსებული აზრთა სხვადასხვაობისა, ემოციის ყველა კატეგორიზაციაში კემპერის (და არისტოტელეს) ოთხი პოსტულირებული ემოცია შედის. ეს ემოციები ორი თვის ასაკში ყალიბდება, როცა ბავშვი ყურადღების მისაქცევად ტირის, მოულოდნელობის დროს ეშინია, იმედგაცრუებისას ბრაზდება და ძუძუს წოვისას ბედნიერია (Trevarthen 1984: 152).

ამგვარად, ფსიქოლოგიურმა ანთროპოლოგმა რობერტ ლევიმ დაასკვნა: „ცენტრალური ტენდენციები, რომელიც სხვადასხვა ემოციური ტერმინებით განისაზღვრება, სავარაუდოდ უნივერსალურია, მაგრამ კატეგორიების საზღვრები შესაძლოა განსხვავდებოდეს“ (1984: 229). მას ემპირიკოსმა ჯორჯ ლაკოფმა და მისმა კოლეგებმა დაუჭირეს მხარი, რომლებიც ამტკიცებდნენ, რომ ემოციის აღწერისას

ყოველთვის ერთი და იგივე მეტაფორული სისტემა გამოიყენება. მაგალითად, სიბრაზე სხეულის ტემპერატურისა და შიდა წნევის მომატებასთან ასოცირდება, რომელიც ადამიანის ორგანიზმში წარმოიშობა და ნარჩუნდება მის „აფეთქდებამდე“ ან გარეთ გამოღწევამდე. ადამიანი „წითლად“ და „გასასკდომად გამზადებულად“ ხასიათდება, როცა მძვინვარებითაა „ცეცხლმოკიდებული“. ემპირიკოსების აზრით, ეს ლინგვისტური პროტოტიპი „ემთხვევა ფიზიოლოგიურად გამოხატულ“ სიბრაზეს; ამგვარად, „თითოეული ემოციის გარეგნული გამოხატულება შესაბამისობაშია ამ ემოციის კოცეპტუალიზაციასთან“ (Lakoff and Kovecses 1987: 221; Lakoff 1987; Ekman et al. 1983). ემოციის განცდის უწყვეტობაზე მსგავს მტკიცებებს კოგნიტური ანთროპოლოგებიც აკეთებენ. მაგალითად, არსებობს შესამჩნევი კროს-კულტურული კორელაცია იმ ფერებს შორის, რომელთაც ადამიანები ზოგიერთ პირველად ემოციას უკავშირებენ - ასეთებია ბედნიერება, სევდა, სიბრაზე და შიში (D’Andrade and Egan 1974).

ემოცია, როგორც კულტურული კონსტრუქტი

ანთროპოლოგებს იმ ემპირიკოს მეცნიერებთან სათანამშრომლოდ საკმარისი მიზეზი გააჩნიათ, ვინც რუდიმენტული ემოციების ბაზისური პრინციპები დააფუძნა: მათ უნდა დაადგინონ როგორ ვითარდება, გარდაიქმნება ან სუსტდება გრძნობა კულტურის ზეგავლენით. და მაინც, ეს არ გახლავთ ის ძირითადი მიმართულება, საითაც კვლევა უნდა წარიმართოს. ემოციებზე ზოგადად საუბრისას ანთროპოლოგები უნივერსალური ემოციების დადგენასა და კულტურის ტოტალური ზეგავლენის გამოვლენას ცდილობდნენ. თუმცა, ეს ტენდენცია მარგარეტ მიდისა და რუთ ბენედიქტის მსგავსი ადრეული მკვლევრების მოღვაწეობით იყო გადაფარული; მათი აზრით ადამიანური ემოციების პოტენციური „კიდობანი“ არსებობდა, რომელიც სიდიდით ნებისმიერი სოციუმის მიერ დაწესებულ კონფიგურაციას აღემატებოდა; თუმცა, არასოდეს დაუკონკრეტებიათ, თუ რამხელა შეიძებოდა ყოფილიყო რეალურად ეს სიდიდე, ან რომელი ბაზისური ემოციები არსებობდა მასში.

1960-იანებში ემოციის მეტად რადიკალური კულტურულ-კონსტრუქტივისტული პოზიცია გამოჩნდა. ეს პოზიცია ინტერპრეტაციულ ანთროპოლოგიასთან იყო დაკავშირებული და მას კლიფორდ გირცი წინამძღოლობდა. იგი სრული სერიოზულობით ამტკიცებდა, რომ რომ ბალიელებს არანაირი ემოცია, საზოგადოების წინაშე წარდგენის შიშის გარდა, არ გააჩნიათ. გირცის თანახმად, ბალიელები „ინდივიდუალობის, სპონტანურობის, ემოციურობის, მოწყვლადობის“ ნაკლებობას განიცდიან (1965: 399); არ დარდობენ პანაშვიდებზე, სტრესის მიუხედავად იღიმებიან და მთელი ენერგია სახალხო რიტუალების ესთეტიკური შესრულებისკენ აქვთ მიმართული. ანუ ისინი ფუნდამენტურად ზედაპირულები არიან. თავის ფართოდ ციტირებულ ეთნოგრაფიაში ალასკელი ინუიტების ტომზე ჯინ ბრიგზი (Briggs 1970)

აცხადებს, რომ მის მიერ დაკვირვებულ სუბიექტებს სიბრაზის ემოცია საერთოდ არ აღენიშნებათ; მათი აქტივობა მხოლოდ აღზრდის, სხვებზე ზრუნვისა და რაციონალური მსჯელობის უნარებითაა მოტივირებული.

გარკვეული ხნის განმავლობაში ეს დომინანტური შეხედულება, რომ საზოგადოებრივი კულტურა პირად გრძნობებზე მაღლა დგას, ვერ უარყვეს. მისმა პოპულარობამ სხვა ანთროპოლოგებს პირდაპირ ჩამოუყალიბა შეხედულება, რომ ემოცია უცილობლად კულტურული კონსტრუქტია. თავისი ადრეული მიგნებების ხელახლა გაანალიზებით ამ კონსენსუსს ბზარი ისევ ბრიგზმა გაუჩინა. იგი წერს, რომ ინუიტი ბავშვების აღზრდის ტექნიკა ფრიად შემაშფოთებელ კითხვებს მოიცავს: „რა დიდებული ახალი პერანგი გაქვს. ხომ არ მოკვდებოდი, რომ მე დამრჩეს?“ (Briggs 1987: 12; Briggs 1978). ბრიგზის თანახმად, ასეთი ტიპის შემაშინებელი კითხვა სხვა აღმზდელობით ტექნიკებთან ერთად იმას ემსახურება, რომ ინუიტმა ბავშვებმა საკუთარი ანტისოციალური ტენდენციები კარგად გააცნობიერონ და გამომჟღავნების პირას მისული შმაგი იმპულსები მოთოკონ. ბრიგზმა დაასკვნა, რომ ინუიტებში ბრაზი კი არ ქრება, როგორც ადრე ამტკიცებდა, არამედ, მკაცრი წვრთნისა და მუდმივი თვითკონტროლის ხარჯზე, ცნობიერებაშია შეკავებული. თუმცა, ხანდახან ბრაზი და სისასტიკე მოულოდნელად ამოიფრქვევა; ჯოხი ძირითადად ცხოველებზე ტყდება, რომლებსაც ხშირად სადისტურად ასახიჩრებენ და ხოცავენ. პარალელურად, თავის ნაშრომში მშვიდობისმოყვარე სემაის ტომის შესახებ, რობერტ პოლმაც (Paul 1978) მსგავსი შეხედულება განავითარა. ამ აუღელვებელ კულტურაშიც კი ზოგჯერ აგრესიის უკიდურეს გამოვლინებებს ვაწყდებით.

გირცის კონცეფციას, რომელიც ბალიელს უშინაარსო ნიღბის მატარებლად წარმოსახავდა, ნორვეგიელი ანთროპოლოგი უნი უიკანი დაუპირისპირდა. გირცის კვლევის გადამოწმებისას ბალიელების საყოველთაო ღიმილის უკან მან სრულიად განსხვავებული რამ აღმოაჩინა. იგი წერდა:

გული, რომელშიც ვნებები დუღს და გადმოდუღს, ანგარიშგასაწევი ძალაა, მიუხედავად იმისა, რომ ის შეფარვით მოქმედებს. მართლაც, ბალიელები „გამოხატულად“ მიიჩნევენ ნებისმიერ გრძნობას, თუ ის თავაზიანობისა და მხიარულების, ანუ „გულის სამფლობელოს“ ფარგლებშია მოქცეული (Wikan 1990: 229).

ამასთან, ბალიელები მშვიდ ღიმილს ემოციების არარსებობის გამო კი არ ინარჩუნებენ, არამედ იმიტომ, რომ მათი გრძნობები ზედმეტად ძლიერია, გამოხატვა კი საფრთხის შემცველი. მიუხედავად ამისა, ამ კულტურაში გათვითცნობიერებული ადამიანი იოლად შენიშნავს ქუთუთოს თრთოლვასა თუ მცირე წამოწითლებას, რომელიც ურყევი მხიარული იერის მიღმა კარგად შენიღბულ ვნებებს ამჟღავნებს.

კულტურა და ემოციური კონტროლი

კუნძულ ბალიზე გამოვლენილი ემოციური კონტროლის მკაცრი მანერა სხვა საზოგადოებებშიცაა გავრცელებული. ამის მაგალითებია „სახე“, რომელიც ჩინურ კულტურაში მოითხოვება და დაჭიმული ზედა ტუჩი ინგლისის მაღალ წრეებში. ზოგ კულტურაში ემოციონალური გარჯის მეტად უცნაური კლასობრივი გადანაწილება გვხვდება: აფრიკაში, ვოლოფურ ენაზე მოლაპარაკე ხალხებში, ხარისხობრივად დაბლა მდგომ გრიოტს[3] ძლიერი ემოციების გამოვლენის უფლება (და ვალდებულება) აქვს, რაც შედარებით რესპექტაბელურ პირთათვის მიუღებელია (Irvine 1990). უფრო ხშირად ემოცია გენდერის მიხედვით იყოფა: აპათიურობა მასკულინობის გამოვლინებად მიიჩნევა, ექსპრესიულობა ფემინურობის. ამის კარგი ნიმუში სვატის დასახლებაში მცხოვრებ პუშტუნებთან[4] გვხვდება - გლოვისას კაცები მშვიდი და წყნარი გამომეტყველებით სხედან, ქალები კი ისტერიულად მოთქვამენ. ეს სტერეოტიპული საზოგადოებრივი განსხვავება პირად ცხოვრებაშიც გადადის: ქალისგან უფრო ემოციურობასა და იმპულსურობას ელიან, კაცისგან - გულგრილობასა და რაციონალურობას. თუმცა, მამაკაცურობის სტოიკური პოზის მიღმა ზოგჯერ ფარული შფოთვაც იმალება, რაც ღამის დემონების სულისშემხუთველ შიშებში ვლინდება (Lindholm 1980).

რასაკვირველია, ემოციის გამოხატვის კონტროლი მხოლოდ ნაკლებ კომპლექსურ საზოგადოებებში არ გვხვდება - ამას ზემოთ განხილული ბორტგამცილებლებისა და სხვა „ემოციის მუშაკების“ მაგალითები მოწმობს. რთულ საზოგადოებაში ემოციური კონტროლის ერთ-ერთი სრულყოფილი ნიმუში ნორბერტ ელიასის (Norbert Elias) ნაშრომშია აღწერილი. ელიასი აჩვენებს თუ როგორ გამოიმუშავეს ლუი XIV-ის საფრანგეთის სამეფო კარის მსახურებმა ისეთი ემოციური სისტემა, რომელიც ზემდგომების კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად სფეციფიკური ემოციური მდგომარეობების შენარჩუნებას გულისხმობდა. კარგად კონტროლირებადი გარეგნული იერით შენიღბული ლაქიის ნამდვილი გრძნობები არაფრით განსხვავდებოდა ჩვენი ემოციებისგან, მაგრამ სხვაგვარი გახლდათ ამ ემოციებისადმი დამოკიდებულება: ბორტგამცილებლების შემთხვევა, რომელთაც მუდამ ღიმილი ევალებათ და შედეგად ემოციურ გაუცხოებამდე მიდიან, გვაფიქრებინებს რომ ჯანსაღი ფსიქიკისა და პიროვნული აუთენტურობის შესანარჩუნებლად ჭეშმარიტი ემოციები თამამად უნდა გამოვხატოთ; ლაქიებს კი საპირისპიროდ სჯეროდათ, რომ უსაფრთხოებისა და პიროვნული ამაღლების მიზნით ნამდვილი გძნობები შეუმჩნეველი უნდა გავხადოთ,

---

3 დასავლეთ აფრიკაში: სახალხო მთქმელი, პოეტი ან/და მუსიკოსი. დაახლოებით იგივეა, რაც ბარდი შუა საუკუნეების ზოგიერთ ევროპულ კულტურაში (მთარგმნ. შენიშვნა).

4 პუშტუნები [*დასავ.* paştun] — აღმოსავლეთ ირანული ეთნიკური ჯგუფის ხალხი, რომელიც ძირითადად ავღანეთსა და პაკისტანში ბინადრობს; ავღანელები (მთარგმნ. შენიშვნა).

ხოლო ნამდვილს მიმსგავსებული „განცდები“ წინ წამოვწიოთ. ამგვარად, ლაქია, პუშტუნებისა და ბალიელების მსგავსად, ნიღბავს თავის გრძნობებს, რათა მათი გამოხატვით მტერს უპირატესობა არ მიანიჭოს. არც ერთ ამ საზოგადოებაში არ ვხვდებით დასავლეთში გავრცელებულ შეხედულებას, რომ ემოციის ექსპრესიის ჩახშობამ შეიძლება გაუცხოებამდე ან არააუთენტურობამდე მიგვიყვანოს.

თუმცა, ამ საზოგადოებებში ემოციურობის ფუნდამენტური განმასხვავებლებიც არსებობს. პუშტუნებთან და ლუი XIV-ის საფრანგეთში ემოციის სახალხოდ წარმოჩენა პირველ რიგში სხვებისთვისაა გამიზნული და არა საკუთარი თავისთვის. პუშტუნი თავის გრძნობებს უტყვი ნაჭუჭის ქვეშ მალავს, ხოლო საფრანგეთის მაგალითში ლაქია უფრო რთული ამოცანის წინაშე იდგა - მას ჭეშმარიტი გრძნობები უნდა მიეჩქმალა და სააშკარაოზე ყალბი ემოციები გამოეტანა. არც ლაქიასთვის და არც პუშტუნისთვის ღიმილი ბედნიერების წინაპირობა არაა. ისინი საკუთარ გრძნობებს უპირატესობის მოსაპოვებლად მალავენ ან მათ სიმულირებას ახდენენ; მაგრამ შინაგანი რეალობა ავტონომიურად არსებობს და მისი შეცვლა ან მოსპობა ადვილი არ გახლავთ.

ამის საპირისპიროდ, ბალიზე ემოციის ექსპრესია მხოლოდ სხვებისთვის არაა გათვალისწინებული და მას საკუთარი თავისთვისაც დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. ბალიელებს სჯერათ, რომ გარეგნული გამოხატვის ფორმის ცვლილებით გარკვეული დროის მერე შინაგანი გრძნობაც იცვლება. ისინი ამბობნენ: „სიცილს ბედნიერება მოაქვს და მწუხარებას აძევებს“, ხოლო „თუ თავში მხოლოდ კარგი აზრები გიტრიალებს, შეუძლებელია დასევდიანდე“ (Wikan 1990: 123, 152). უფრო მოგვიანებით უიკანი ამტკიცებდა, რომ ბალიელები მკაფიოდ ვერ ასხვავებენ ემოციას ფიქრისგან - ისინი გრძნობებით აზროვნებენ და აზრებით გრძნობენ. ბალიელების ხალხურ ფსიქოლოგიაში არ არსებობს არაცნობიერის ცნება: ემოცია არ არის ინტერნალური, იგი სოციალურად იქმნება; მისი კონტროლი და კალაპოტში მოქცევა საკმაოდ იოლ საქმედ ითვლება.

უნდა აღინიშნოს, რომ უიკანის ეთნოგრაფიული კვლევა ბალიელების ეთნოფსიქოლოგიურ შესწავლაზე არაა ორიენტირებული. იგი ბალიურ კულტურაში მწუხარებისა და სიბრაზისნაირ მძლავრი ემოციების ამოხეთქვის (კონტროლის დიდი მცდელობების მიუხედავად) ასპექტებს აღწერს. ბალიელებს გრძნობების წარმოშობის შესახებ არ გააჩნიათ ნათელი წარმოდგენა და ხშირად დაობენ თუ რომელი უფრო დომინანტურია ყოველდღიურ ცხოვრებაში - ემოცია თუ ფიქრი.

ემოცია, როგორც განხორციელებული ფიქრი

უიკანი ხაზს უსვამდა გრძნობისა და აზრის მთლიანობას, ემოციების ცნობიერ კონტროლსა და არაცნობიერის არარსებობას. მას ბევრი მიმდევარი გამოუჩნდა იმ მკვლევართა სახით, ვინც წყნარი ოკეანის კუნძულებზე ატარებდა კვლევებს. მათგან

ყველაზე ცნობილი კეთრინ ლუთზია. ლუთზმა საკვლევ ობიექტად მშვიდობიანი, არაკონკურენტული და პატარა კუნძული - იფალიკი აირჩია. იფალიკში ცენტრალურ „გრძნობა-ფიქრს" *ფაგო* (*fago*) წარმოადგენს, რაც თანაგრძნობა-სიყვარული-სევდის კომბინაციად ითარგმნება. *ფაგოზე* ამბობენ, რომ იგი ორმხრივი ურთიერთობის ავტომატური შედეგია. როგორც ერთმა ქალმა თქვა „მე *ფაგო* შენ, რადგან რაღაც ნივთებს მჩუქნი... თუ მე გაგიფრთხილდები, მოგცემ რაღაცებს და დაგელაპარაკები - მეცოდინება, რომ შენ *ფაგო* მე." თუმცა, *ფაგო*, როგორც ეს ერთი შეხედვით ჩანს, მხოლოდ მზრუნველობის გამოხატულებად არ ითვლება; მოგვიანებით ლუთზმა იგი განმარტა, როგორც ფუნქციონალური ტექნიკა, რომელიც „სხვების დახმარების მიზნით რესურსებისა და შესაძლებლობების გამოვლინების ნებართვას იძლევა" (1988: 139, 152; Russell 1991). არსებითად, მზრუნველობის მიღმა დომინირებისთვის ბრძოლა იმალება იმ მცირე მასშტაბის სოციალურ სამყაროში, სადაც ძალაუფლებისკენ დაუფარავი სწრაფვა მიუღებლად ითვლება. არქეტიპული ებრაელი დედის მსგავსად, იფალიკის მკვიდრები ერთმანეთზე დომინირებას სხვებისთვის უანგაროდ გაწეული დახმარებით ცდილობენ.

ლუთზის შემდგომ ბევრი ეთნოფსიქიკური მკვლევარი ამტკიცებდა, რომ მცირე მასშტაბის სოციოცენტრულ კულტურებში ემოცია ინდივიდუალურ და შინაგან მოტივაციას არ წარმოადგენს, - ის სპეციფიკური სოციალური როლების მორგების შედეგია: პიროვნება ყოველთვის გრძნობს x-ს როცა სხვა პიროვნება აკეთებს y-ს. ლაკოფის მოსაზრების საწინააღმდეგოდ, ემოციები ამ კულტურებში შეგრძნებების ტერმინებით კი არ განისაზღვრება (როგორც ეს დასავლეთში ხდება - „ისე ცივად შემხვდა, რომ სიბრაზისგან გავცოფდი"), არამედ ფორმალური ვალდებულებებისა და საზოგადოებრივი ურთიერთობებით („მე *ფაგო* შენ იმიტომ, რომ ჩემი ნათესავი ხარ"). ეს ავტორები ლუთზის მსგავსად ემოციისა და ძალაუფლების/საზოგადოებრივი იერარქიულობის ურთიერთქმედებაზე ამახვილებდნენ ყურადღებას (იხ. Lutz and Abu-Lughod 1990). ამ პერსპექტივით ემოცია უკეთ აღიქმება, თუ მას კოგნიტურ შეფასებით დამოკიდებულებად წარმოვიდგენთ.

ამ პოზიციის ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი აპოლოგეტი მიშელ როზალდო (Michelle Rosaldo) გახლდათ - ფილიპინებში მცხოვრები ილონგოტების ტომის მკვლევარი. როზალდო წერდა:

ის, რაც ფიქრს აფექტისგან, ანუ „ცივ" შემეცნებას „ცხელი" შემეცნებისგან გამოარჩევს, აქტორის სელფის ფუნდამენტური ჩართულობის შეგრძნებაა. ემოციები იმ ფიქრებს წარმოადგენენ, რომელთაც სახის წამოწითლებით, პულსის სიხშირით „შევიგრძნობთ" და ამაში ორგანოების - ტვინის, გულის, მუცლის „მოძრაობაც" გვეხმარება (გული ამიფანცქალდა, ტვინი წაიღო, მუცელში ჟრუანტელმა დამიარა და ა.შ.). ემოცია განხორციელებულ ფიქრს წარმოადგენს, გაჟღენთილს რწმენით, რომ „ეს მე მეხება" (Rosaldo 1984: 143; Rosaldo 1980).

შეხტერისა და სინგერის მოდელის მსგავსად, ემოცია ამ პერსპექტივით სოციალურად შედგენილი და კულტურის შემქმნელი მენტალური კონსტრუქტების გამოძახილია. ის „ნაგრძნობი ფიქრია“, რომელშიც ძალაუფლების კულტურული იერსახეა მოთავსებული. გარკვეულწილად, ეს ბერძენი სტოიკოსების პოზიციისკენ შემობრუნებაა, რომლებიც ემოციას მოსაზრებაზე დაფუძნებული განსჯის ტიპად წარმოსახავდნენ. მათი რწმენით (ბალიელების მსგავსად), ძლიერი სურვილის დაძლევა ლოგიკის სათანადო ვარჯიშებით შეიძლება.

ასეთმა მიდგომამ გირცისეული ინტერპრეტივიზმი კომპლექსურად განავრცო და პირველად ისტორიაში ანთროპოლოგებს საშუალება მიეცათ ემოცია კულტურულ არტეფაქტად განეხილათ და გაეანალიზებინათ. თუმცა, ფუნდამენტური პრობლემა მაინც დარჩა - მეტისმეტად კოგნიტური კუთხით დანახული ემოციები საკუთარ ავტონომიასა და სტრუქტურას კარგავენ: ყურადღების მიღმა რჩება დრაივები, რეპრესია, ინტერნალურ სურვილსა და ექსტერნალურ შემზღუდველს შორის კონფლიქტი, ემოციური ინტენსიურობისა და მუხტის ვარიაციები. ემოცია განიხილება, როგორც ძალაუფლების ფიზიკური გამოხატულება (ან პროტესტი მის წინააღმდეგ). ამგვარად, შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ყველაფრის შეგრძნება შეიძლება, რაც ძალაუფლებისა და ოპოზიციის დისკურსშია გამოხატული და განსაზღვრული (იხ. Kapferer 1995).

ეს კონსტრუქტივისტული და დისკურსზე ორიენტირებული ხედვა ფიზიოლოგიურ და ევოლუციურ მიდგომებს უპირისპირდება, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ემოციები არაა ერთიანად დამყოლი, არც სრულად კოგნიტური, არც მთლად რაციონალური; არც ძალაუფლებისკენ სწრაფვაა ერთადერთი ადამიანური მოტივი. პირველადი აფექტების მახასიათებლები ცვალებადია, ხოლო მათ წარმმართველ დრაივებს საკუთარი ავტონომია, ძალა და სტრუქტურა გააჩნიათ. ამის უგულებელყოფა ოპოზიციური დიალექტიკის არმქონე ცალმხრივი ანალიზი იქნებოდა.

ემოციისა და კულტურის დიალექტიკური თვალსაზრისი

მიშელ როზალდოს ქმარმა - რენატომ - ემოციაზე შექმნილი მეტად ადეკვატური და ამავდროულად განსხვავებული ნაშრომი შემოგვთავაზა, რომელიც ცოლის ტრაგიკული გარდაცვალებიდან მალევე გამოაქვეყნა. მისი თქმით, უბედურ შემთხვევამდე არ დაიჯერა ილონგოტების ნათქვამი, რომ კაცი მტერს საყვარელი ადამიანის სიკვდილით გამოწვეული რისხვისგან გასათავისუფლებლად კლავს. რენატოს აზრით, *თავებზე ნადირობა*[5] ერთგვარი თანაზიარობის ფორმაა, სიკვდილი კი

5 (*ინგლ.* Headhunting) - პრაქტიკა, რომელიც მოკლული ადამიანის თავის მოკვეთასა და შენახვას გულისხმობს. ანთროპოლოგები ინტერესდებიან თუ რა მნიშვნელობა ენიჭება მას სოციალური როლების, ფუნქციებისა და მოტივების ჩამოყალიბებაში (მთარგმნ. შენიშვნა).

რიტუალური პერფორმანსის შემადგენელი ნაწილი. მაგრამ, ცოლის დაღუპვის შემდეგ აღმოაჩინა თუ როგორ შეიძლება ღრმა მწუხარების ნიადაგზე უკიდურესმა მძვინვარებამ გაიღვიძოს. განსაცდელგადატანილი როზალდო ამტკიცებდა, რომ დაუძლეველი ემოცია შესაძლოა რიტუალური ექსპრესიის გარეშე არსებობდეს, ისევე, როგორც რიტუალი შეიძლება არსებობდეს ემოციური შინაარსის გარეშე - როგორც უბრალო ბანალურობა. ძირითადი ემოციების (გაბრაზება, შიში, სიყვარული) ავტონომიურობისა და ძალის უგულებელყოფა სხვების დეჰუმანიზაციას ახდენს და მათი სიღრმისეული მოტივების გაგებას შეუძლებელს ხდის (Rosaldo 1983; Chodorow 1999).

ემოცია აქტიურ ელემენტად უნდა განვიხილოთ, რომელიც ცალკეული პიროვნების კულტურასთან ურთიერთობის მოტივატორს წარმოადგენს; ანთროპოლოგიური მასალის გასაანალიზებლად აღნიშნული მიდგომა უფრო გამოსადეგია, ვიდრე ის, რომ ემოცია ერთიანად სოციალურად და ლინგვისტურად ჩამოყალიბებული კოგნიციის ფორმაა. მაგალითისთვის, ილონგოტების სახლში შეკავებული ბრაზი *თავებზე ნადირობის* დროს იჩენს თავს. გამოხატვის ეს ფორმა არამარტო მწუხარებით გამოწვეული ტკივილის შეგრძნებას ამცირებს, არამედ მათ მეზობლებსა და ნათესავებს იმ რისხვას არიდებს, რომელიც ილონგოტების ეგალიტარული საზოგადოების სოციალური სტრუქტურის რღვევის გარეშე არ ჩაივლიდა (Spiro 1984).

ანალოგიურად, ბალიელების ემოციების ადვილადრეგულირებად „გრძნობა-ფიქრად“ მიჩნევა ვერ ხსნის ჯადოქრობის შიშს, რომელიც ამ ხალხშია გავრცელებული. უპრიანი იქნება ეს შიში მეტისმეტი თავშეკავების შედეგად განვიხილოთ, რომელიც მათ ყოველდღიურ ურთიერთობებში მოეთხოვებათ. ალქაჯობის დაბრალება და „შეპყრობილთა“ ექსტაზურ ტრანსში ჩავარდნა რეპრესირებული გრძნობების გავრცელებულ გამოძახილს წარმოადგენს და, ლინდა კონორის აზრით, ეს „პირადი პასუხისგების გარეშე ფარული ემოციების უკონტროლო ქცევაში გამოთავისუფლებას“ ემსახურება (Connor 1982: 225). იფალიკელთა სოციუმის სტრუქტურას თუ კარგად ჩავეძიებით, აღმოვაჩენთ რომ ზედაპირზე წარმოდგენილ მოჩვენებით ჰარმონიულობაში უჩინარი შიშებია გამჯდარი - განსაკუთრებით მოჩვენებები ზაფრავთ და სარჩო-სანოვაგის გადანაწილებისას არადეკვატურად შფოთავენ. ჩარლზ ნაქალზი (Nuckolls 1996) ამტკიცებდა, რომ იფალიკელების ცხოვრებისეული შიშები ბავშვობაში რეპრესირებული ბრაზის ტრანსფორმაციაა; იგი მაშინ ყალიბდება, როცა დედის სიყვარულის მოსაპოვებლად დედმამიშვილურ კონკურენციას მკაცრად ახშობენ. იფალიკელების გულმოწყალებასა და ემპათიაზე დაფუძნებული კულტურული ღირებულებები იმავე ვალენტობის რეპრესირებულ სიბრაზესთან თანაარსებობს, რაც ირაციონალურ შიშებში გამოიხატება.

სხვა ბოლოდროინდელი ეთნოგრაფიებიც მსგავს შედეგებს იძლევა.

იფალიკელების და ბალიელების მსგავსად, სამოას მცხოვრებნი ემოციებზე ფიზიკური მდგომარეობის აღმნიშვნელი ტერმინებით არ საუბრობენ; ამისთვის ისინიც, უიკანის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „გრძნობა-ფიქრის“ კონცეფციას იყენებენ. ამის საფუძველზე ზოგიერთი ეთნოფსიქოლოგი ამტკიცებდა, რომ ეს მათი ემოციების რაციონალურობასა და განცალკევებულობაზე მეტყველებს. თუმცა, როცა სამოას მკვიდრი ემოციურად დატვირთულ სიტუაციებში ერთვება, ადვილიად შევამჩნევთ ემოციის ფიზიოლოგიურად გამოვლენილ ნიშნებს (წამოწითლება, ცრემლები, დაკრეჭილი კბილები). ილონგოტებისა და იფალიკელების მსგავსად სამოას მცხოვრებნიც მტკიცედ უარყოფენ გარკვეული გრძნობების არსებობას, განსაკუთრებით მშობლებისადმი გულისწყრომას, რადგან ასეთი მტრული დამოკიდებულება ამორალურად მიიჩნევა. მიუხედავად ამისა, ზოგჯერ მაინც კარგავენ კონტროლს და მოზღვავებული აგრესია ძალადობრივ გამოხატულებას ჰპოვებს. ეს განსაკუთრებით გადაბმული ლოთობის პერიოდებში შეიმჩნევა, როცა მთვრალი კაცები თანატოლებთან მძვინვარებენ, უფროსებს კი ერიდებიან. ამგვარი ძალადობის აქტი დამნაშავეს „არ ეკუთვნის“ - ის ალკოჰოლის „ზემოქმედების ქვეშ იმყოფებოდა“ და ამიტომაც მის აგრესიას მავნებლური კონოტაცია არ გააჩნია (ალკოჰოლის „ინდულგენციური“ ფუნქცია აშშ-შიც შეინიშნება, რაც ყოველდღიურ ცხოვრებაში აკრძალულ ძალისმიერ აქტივობებს ზოგჯერ დასაშვებს ხდის). ასეთი არაცნობიერი დამბალანსებელი მექანიზმების წყალობით საზოგადოებრივ შეზღუდვებსა და განდევნილ ემოციურ იმპულსებს შორის არსებული წონასწორობა ნარჩუნდება (Gerber 1985).

მაშინ, როცა იფალიკელები, ილონგოტები და სამოას მცხოვრებნი სიბრაზის არსებობას საერთოდ უარყოფენ, ტაიტიელებთან პირიქით, ის „ჰიპერკოგნიტურია“; რაც ნიშნავს, რომ მის განსახილველად საკმაოდ მდიდარი სიტყვების მარაგი გააჩნიათ. რაც შეეხება სევდას, იგი „ჰიპოკოგნიტურია“, ანუ შედარებით სუსტად აღიქმება; ეს ნიშნავს, რომ სიტუაციებში, სადაც ჩვენ მწუხარებაზე ვსაუბრობთ, ტაიტიელები გამოფიტვაზე, ტკივილზე და ფიზიკური სხეულის სხვა შემაწუხებელ ფორმებზე ლაპარაკობენ: „დედის გარდაცვალების შემდეგ სულ დაღლილი ვარ“. სევდა „სომატიზაციას“[6] განიცდის - ადგილი აქვს სხეულის მდგომარეობის ობიექტურ აღქმას და არა სუბიექტური ჩართულობის გააზრებას (რობერტ ლევი პირველს გრძნობას უწოდებს, ხოლო მეორეს - ემოციას. ეს სასარგებლო დიფერენცირება ემოციას გრძნობის, ანუ უფრო ფართო ობიექტური კატეგორიის ინტერნალიზებულ და სუბიექტურ ქვესისტემად აქცევს). მეორეს მხრივ, სევდის აღსაწერი სიტყვების ნაკლებობა მას სულაც არ აქრობს. პირიქით, ლევის მტკიცებით (1984), დისკურსში უარყოფილი ემოციის ექსპრესია გაცილებით მძაფრია; მაგალითად, დემონური სულებით ან უცნობი სნეულებით გამოწვეული „ეგო-გაუცხოების“ შეგრძნება. ეს მოდელი ბაზისური ემოციური იმპულსების ძალისა და ავტონომიის შესახებ ფრიად საჭირო წარმოდგენას გვიქმნის და კულტურულ

6 (*ბერძ.* soma - სხეული) მედ: ფსიქიკური დარღვევის სომატური, სხეულისმიერი გამოვლინება (მთარგმნ. შენიშვნა).

გამოცდილებაში მათ დიალექტიკურ ჩართულობას გვიჩვენებს.

მხოლოდ ბრაზი და სევდა არ განეკუთვნება იმ რეპრესირებულ ემოციათა რიცხვს, რომელიც ზედაპირზე შენიღბული ფორმით ამოდის. ეს კარგად ჩანს კონკურენტული პუშტუნებისეროვნული პოეტის - ხუშალ-ხან ხატაკის (იხ. Khan 1958: 12) ლექსში:

თავს იწონებ მტრედის სათნო თვალებით,

მაგრამ ცა ხომ მტაცებლისთვის შეიქმნა?!

თუ არ გინდა იყო განაწვალები -

შევარდენის ფრთები უნდა შეისხა!

თუმცა, პუშტუნთა მილიტარისტულ სამყაროში სიყვარული, თანაზიარობა და მზრუნველობა ის ემოციებია, რომელიც უსაზღვრო სტუმართმოყვარეობასა და გაიდეალიზირებულ მეგობრობაში ვლინდება. რეალურ ცხოვრებაში სიყვარულს მოკლებული პუშტუნი ამ გრძნობას სხვადასხვა სიმბოლოებსა და ფანტაზიებში ეძებს. ვფიქრობ, იგივე მოხდებოდა ნებისმიერ სოციუმში, სადაც ფუნდამენტური ემოციები აკრძალული ან უარყოფილია (Lindholm 1980).

კულტურულად განსაზღვრული ემოციები

ცხადია, ემოციები ყველგან ერთნაირი ვერ იქნება, მაგრამ ფსიქოლოგიური სუბსტრატი, რასაც ემოციათა კონსტრუქცია ეფუძნება უნივერსალურია. აქვე უნდა ითქვას, რომ მათი ინტესნიურობა და ცალკეული შტრიხები კულტურებისა და ინდივიდების მიხედვით იცვლება. ყოველი კულტურა ბაზისური გრძნობების საკუთარ სისტემას ქმნის, რადგან ემოციურ მდგომარეობას მკაფიო საზღვრები არ გააჩნია და მათი ერთმანეთში აღრევა უამრავი ისტორიულ-კულტურული ფაქტორებითაა განპირობებული. ერთ-ერთ ასეთ კულტურულად განსაზღვრულ ემოციას *ფაგო* (თანაგრძნობა-სიყვარული-სევდა) წარმოადგენს. მსგავსი კატეგორია ინუიტებსაც გააჩნიათ, სახელად *ნალიკი* (*nallik*), რაც მზრუნველობას, სიყვარულს, სიბრალულს და სიბრაზის შეკავებას გულისხმობს. ეკმანმა სახის გამომეტყველებაზე ჩატარებული კვლევისას აღმოაჩინა, რომ დამწერლობის არმქონე ბევრი კულტურა შიშს და გაოცებას ერთმანეთისგან ვერ არჩევს. მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთი კულტურა განასხვავებს ემოციის კატეგორიებს, რომელსაც სხვა კულტურის წარმომადგენლები ვერ არჩევენ, ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ მათ შორის კავშირი არ არსებობს. ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ ნეირობიოლოგებისა და ფსიქოლოგების კონსენსუსის შესახებ, რომ ნებისმიერი ემოციური სუბსტრატი ოთხ ძირითად ემოციას: შიშს, სიბრაზეს, სევდას, ბედნიერებასა და მათ ვარიაციებს შეიცავს.

აგრეთვე არსებობს კულტურულად განსაზღვრული „გრძნობა“, რომელიც საერთოდაც არ წარმოადგენს ემოციას, რადგან არავის აღელვებს. ასეთი ბუნდოვანი გრძნობის მაგალითია „მინდვრის შროშანების ნოსტალგია“; ის ვიწროდ განსაზღვრული, კულტურულად განპირობებული და ძალიან მცირე მოტივაციის უნარის მქონე (თუკი საერთოდ გააჩნია) მდგომარეობაა. სამოას მკვიდრთა კონცეფცია „პატივისცემაზე“ ერთ-ერთ ასეთ ზედაპირულ გრძნობას წარმოადგენს; მიუხედავად იმისა, რომ შესაძლოა სამოას ზოგიერთმა მცხოვრებმა ამ შეგრძნების „ინტერნალურობა“ ამტკიცოს, უმეტესობა მის წმინდა რიტუალურ დანიშნულებაზე თანხმდება. თუმცა, დიდი ალბათობით ამგვარი „უეფექტო აფექტები“ უფრო მაღალი ემოციური მუხტის მქონე გრძნობების ფონზე ყალიბდება. სამოას შემთხვევაში ეს სიყვარულისა და შიშის კომბინაცია გახლავთ (Gerber 1985: 130).

ალტერნატიულად, უნიკალური ემოციური კატეგორია შესაძლოა ფუნდამენტური იმპულსის კულტურულად განსაზღვრულ ტრანსფორმაციას წარმოადგენდეს. ერთი-ერთი ამდაგვარი ემოციის სახეობაა იაპონელების *ამაე* (*amae*). ის ადრეულ ბავშვობაში ჩამოყალიბებულ უმწეო მიჯაჭვულობის შეგრძნებას აღნიშნავს, რაც მოზრდილობაში დამოუკიდებლობის ნაკლებობით გამოიხატება. *ამაე* ნათლად იკვეთება ხელქვეითის უფროსთან ინფანტილურად მოქცევის ტენდენციაში, რის საპასუხოდაც იგი მზრუნველობას მოელის. „პასიურ სიყვარულად“ წოდებული ეს მაღალი ღირებულების ემოცია „სუბიექტსა და ობიექტს შორის საზღვრის რღვევას უწყობს ხელს“ (Doi 1981: 8; Kumagai and Kumagai 1986.) *ამაე* მნიშვნელოვანია იაპონიის კოლექტივზე ორიენტირებულ და იერარქიულ გარემოში, სადაც ის კეთილგანწყობილ უფროსობას ხელქვეითების დაცვას ავალდებულებს და დაქვემდებარებულთათვის უზრუნველყოფს ატმოსფეროს, რომელშიც თავის სუსტად მოჩვენება შეუძლიათ. მაგრამ ასეთი ემოციური სისტემა აშშ-ში ნაკლებად ღირებული, მეტიც - მიუღებელია, რადგან ამ ქვეყანაში პიროვნული თავისუფლება დიდად ფასობს და არც უმწეობისა და ვინმეზე დამოკიდებულების საქვეყნოდ გამოხატვა მიიჩნევა მართებულად. თუმცა, ეს არ ნიშნავს, რომ დასავლეთში მზრუნველობისა და მიჯაჭვულობის ბიოლოგიური მოთხოვნილება არ არსებობს. უბრალოდ, ჩვენ მათი გამოხატვის კულტურულად განსაზღვრული ხერხები გვაქვს, მაგალითად, რომანტიკული სიყვარული (Averill 1980, Lindholm 1999).

ამ და სხვა არგუმენტების შედეგად, ანთროპოლოგების მტკიცება ემოციაზე კულტურის უსაზღვრო გავლენის შესახებ საგრძნობლად შესუსტდა. რიჩარდ შვედერმა, რომელიც ხშირად კულტურის რელატივისტური, ინტერპრეტაციული პერსპექტივიდან საუბრობდა, მოგვიანებით აღიარა: „სასაცილოა მტკიცება, რომ სხვადასხვა კულტურის წარმომადგენლებში ემოცია ერთნაირად ფუნქციონირებს. მაგრამ, ასევე სასაცილოა იმის დარწმუნებით თქმაც, რომ თითოეული კულტურის ემოციური ცხოვრება უნიკალურია“ (Shweder 1991: 252).

ემოციის ანთროპოლოგიის მომავალი

ადეკვატური ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია ყოველი კულტურის ემოციური უნიკალურობის დამტკიცებას არ უნდა ცდილობდეს (ეს ისედაც აშკარა და არაფრის მომცემია). ამის ნაცვლად მან ის განმასხვავებელი ასპექტები უნდა იკვლიოს, რომელიც კულტურული, სტრუქტურული და ისტორიული ფსიქიკური ვარიაციების საფუძველზე წარმოიშვა. მთავარი ამოცანაა ის ფაქტორები მოვძებნოთ, რომლებიც ემოციის შეკავების, გამოხატვის და ინტერპრეტაციის ალტერნატიულ გზებს განსაზღვრავენ.

შედარებითი კვლევის თვალსაზრისით, მომავალში სასარგებლო იქნება იმის გარკვევა, თუ რატომაა ემოციის ზოგიერთი ნაზავი (როგორიცაა სიყვარული-სევდა-სიბრალული) უფრო გავრცელებული, როცა სხვები შედარებით იშვიათად ან საერთოდ არ გვხვდება. მაგალითად, შესაძლებელია სევდისა და სიხარულის გამაერთიანებელი ემოციური კატეგორიის არსებობა? არსებობს თუ არა ცალკეული ემოციის კომბინაციებისა და ემოციის მაკონტროლირებელი ტიპების კორელაცია სოციალური ორგანიზაციის გარკვეულ ტიპებთან? გააჩნია ჰიუმის ემოციების კატეგორიზაციას (პირველადი და მეორადი, პირდაპირი და არაპირდაპირი) კროს-კულტურული ვალიდურობა? ან, თუ თანამედროვე მაგალითს მოვიყვანთ, რამდენად ვარგისია რობერტ პლუჩიკის (Plutchik 1982) „ემოციების ბორბალი“, რომელიც პირველად ხანმოკლე ემოციებს (სიხარული, მოწონება, შიში, გაკვირვება, სევდა, ზიზღი, გაბრაზება და დაკმაყოფილება) მეორადი მტკიცე ემოციებისგან (სიყვარული, მორჩილება, მორიდება, იმედგაცრუება, სინდისის ქენჯნა, გულგრილობა, აგრესია და ოპტიმიზმი) განასხვავებს? რა ტიპის კულტურები იზიარებენ ბალიელების შეხედულებას, რომ აზრებისა და ქცევის კონტროლით ემოციის ხელოვნური ფაბრიკაციაა შესაძლებელი? რა ტიპის კულტურები იზიარებენ პუშტუნების/მეფის ლაქიების შეხედულებას, რომ ავტონომიური ემოციების დამალვა და მანიპულაცია აუცილებელია (Lindholm 1988, 1999)? რომელი კულტურები იზიარებენ თანამედროვე ამერიკელთა შეხედულებას, რომ ემოციის მყისიერი, სპონტანური ექსპრესია მის აუთენტურობაზე მიუთითებს?

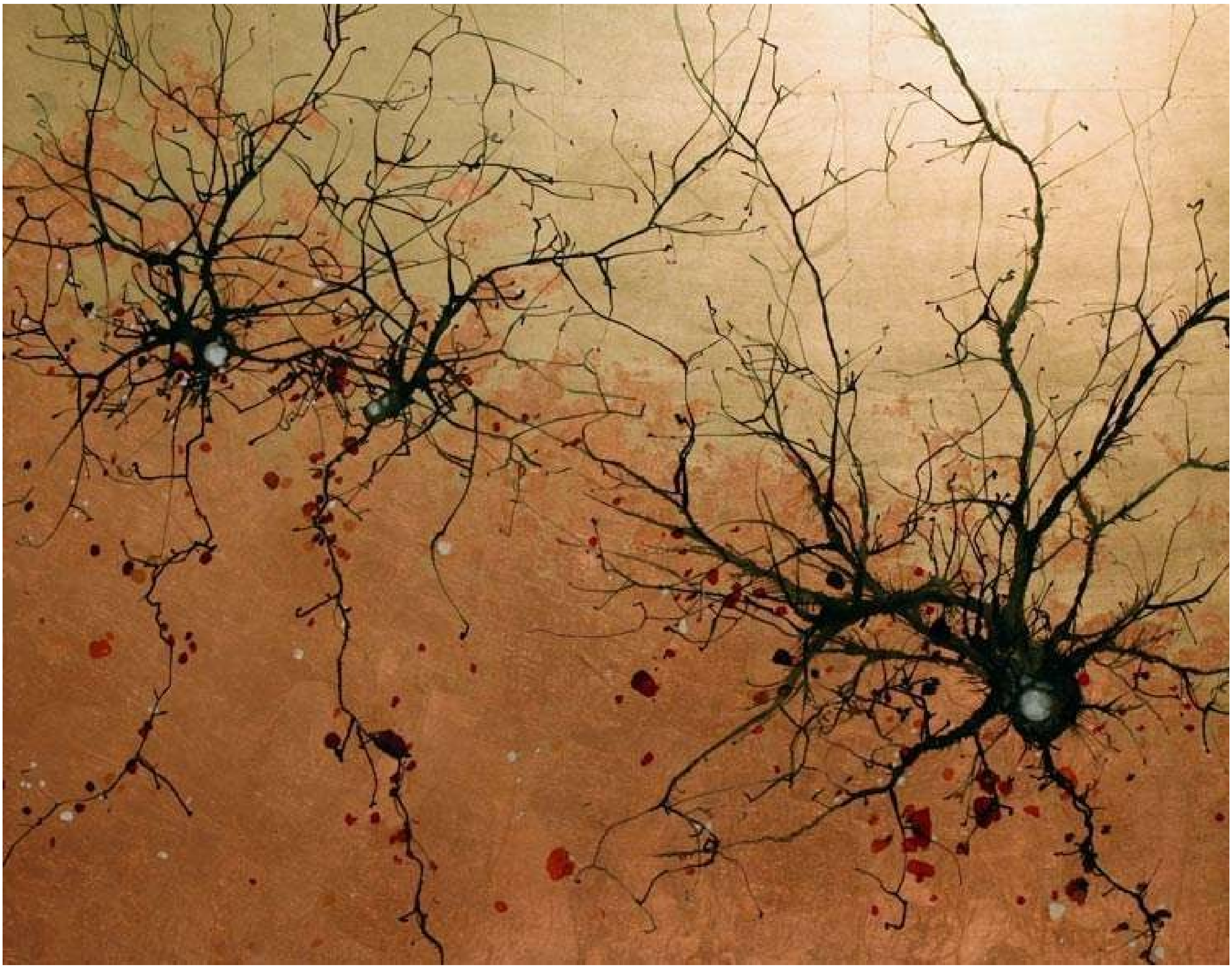
მოვალენი ვართ ეთნოფსიქოლოგიასაც საკადრისი მივაგოთ, თუმცა, უფრო კომპლექსურ დონეზე. ამავდროულად, დრო უნდა გამოვნახოთ ემოციის იმ თეორიების გააზრებისთვის, რომლებიც სუფიზმისა და ინდუიზმის მისტიკურ ტრადიციებში გვხვდება. ამ თეორიების გაანალიზება ღრმა შინაარსობრივი კვლევით უნდა განხორციელდეს და ის ემოციის დასავლეთის ფილოსოფოსების მოდელებთან უნდა მოვიდეს შესაბამისობაში. ვფიქრობ, ადამ სმითის შეხედულება, რომ ცვილიზაციის ბირთვს ორმხრივი სიმპათია ქმნის, გადაფასებას მოითხოვს.

დაბოლოს, იმასაც უნდა გავუსვათ ხაზი, რომ ემოციის კვლევა უბრალო აკადემიური სავარჯიშო არაა. თანამედროვე მსოფლიო, სადაც ტერორი და ძალადობა ვირუსივით სწრაფად ვრცელდება, ჰიუმის ფუნდამენურ შეკითხვაზე დაფიქრებას გვავალდებულებს: როგორ ხდება სახიფათო სურვილების კალაპოტში მოქცევა და ტოლერანტობის დანერგვა? ამ კითხვაზე საპასუხოდ ჯერ ის მგზნებარე იმპულსები უნდა გავიაზროთ, რომელიც სახალხო აჯანყებებს, ეთნიკურ რევივალიზმსა და საკულტო ფანატიზმს იწვევს. იდენტობის გაუფასურებისა და ინდივიდის მასობრივ მოძრაობაში ჩაბმით გამოწვეულ ემოციებზეც უნდა ვიფიქროთ. ეს ბრბოს ფსიქოლოგიის ხელახლა გაანალიზებამდე მიგვიყვანს, რაც დიურკემთანაც (1965) და ფროიდთანაც (1959) ცენტრალური იყო, ანთროპოლოგებმა კი, სამწუხაროდ, მიივიწყეს. სანაცვლოდ ისინი „მნიშვნელობების შექმნაზე" ამახვილებდნენ ყურადღებას, ხოლო მათ მიერ შესწავლილი სუბიექტები კულტურული კონტექსტების მიუხედავად საეჭვოდ რაციონალურად და ინდივიდუალურად გამოიყურებოდნენ.

კიდევ ერთხელ: მტკიცებულებები სახვადასხვა სფეროდან გვიჩვენებს, რომ ყველა ინდივიდში გარდაუვლად არსებობს ფუნდამენტური ემოციური იმპულსები. ეს იმპულსები, რომლებიც პიროვნების ფსიქიკის შესაბამისად სხვადასხვა მუხტითა და ხანგრძლივობით ხასიათდება, კულტურულად, ისტორიულად და სტრუქტურულად შემოსაზღვრულ კონტექსტში გამოიხატება. ამგვარი მიდგომა სულაც არ ეწინააღმდეგება ანთროპოლოგიურ ანალიზს. პირიქით, შედარებითი კვლევებისთვის უკეთეს საფუძველს ქმნის და, რაც კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია, იმის მტკიცების საშუალებას იძლევა, რომ „სხვები" არც ისე განსხვავდებიან „ჩვენგან". ისინიც ჩვენსავით იხლიჩებიან წინააღმდეგობრივ მოთხოვნილებებს - მიკუთვნებულობასა და დამოუკიდებლობას შორის; მათაც იპყრობთ მძვინვარება და მწუხარება, აღფრთოვანდებიან სიყვარულითა და ბედნიერებით. და, თითოეული ჩვენგანი, რაციონალურობისა და ღირებულებათა სისტემის მიუხედავად, შესაძლოა სოციუმის კოლექტიურმა ვნებებმა წალეკოს.

„ძალისხმევა არსებული მნიშვნელობის შემდგომ“ ყოველდღიურ ცხოვრებაში

Linda C. Garro



თუ ულრიკ ნაისერის მოკლე განსაზღვრებას გავიხსენებთ, კოგნიცია „ცოდნის, შეძენის, ორგანიზებისა და გამოყენების აქტივობას წარმოადგენს“ (Neisser 1976: 1). დანდრადე თავის ვრცელ ანთროპოლოგიურ კვლევებში კოგნიციას „პიროვნების სოციუმისა და აზროვნების ურთიერთდამოკიდებულებად“ აღწერს (D'Andrade 1995: 1). მტკიცება, რომ „ადამიანურ კულტურაში ცხოვრება“ (Cole 1996: 1) აუცილებელია კოგნიციის გასაგებად, ჯერაც არ კარგავს აქტუალურობას (D'Andrade 1995; Hutchins 1995; Jahoda 1982; Shweder 1984; Shore 1996; Cole 1996). ამასთან, სხვადასხვა მიდგომისა თუ კულტურული პერსპექტივის მქონე უამრავი საორიენტაციო მიმდინარეობა არსებობს.

დიდი ხნის წინ ფსიქოლოგი ფრედერიკ ბარტლეტი მივიდა დასკვნამდე, რომ კოგნიტური აქტივობის ერთ-ერთი ფორმა - დამახსოვრება „ყოველდღიური ცხოვრების ფუნქციაა და მისი მოთხოვნების შესაბამისად ვითარდება“ (Bartlett 1932: 16). მეცნიერი განაგრძობს: „მართებულია თუ ვიტყვით, რომ ადამიანის ყველა კოგნიტური რეაქცია - აღქმა, ფანტაზია, დამახსოვრება, აზროვნება და ნებელობა - წარმოადგენს *ძალისხმევას არსებული მნიშვნელობის შემდგომ“* (1932: 44); თუმცა, ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ ამ ძალისხმევას ვაცნობიერებთ. ბარტლეტის აზრით მნიშვნელობის გამოყოფა კოგნიტური აქტივობებისგან შეუძლებელია. ამიტომ მან უარყო დომინანტური მიდგომა, რომელიც მნიშვნელობისა და გამოცდილების ცალკეულ ანალიზს ცდილობდა, თანაც ისეთ კვლევებში, სადაც ადამიანს აზრსმოკლებული მარცვლების დამასხოვრებას სთხოვენ. მიუხედავად იმისა, რომ ბარტლეტის ხედვა თავის ექსპერიმენტულ მიგნებებზე შორს მიდის, აღსანიშნავია, რომ იგი კოგნიტური აქტივობის სოციალურ, კულტურულ და აფექტურ საფუძვლებს ხშირად უგულებელყოფდა. ზოგჯერ მისი მოღვაწეობის ეს ასპექტი მეცნიერებს შეუმჩნეველი რჩებათ.

„ობიექტივიზმის გრძელი და მძიმე ზამთრის“ შემდეგ, როცა ბიჰევიორიზმისა და ვერბალური დასწავლის თეორიის ჰეგემონია დასრულდა, 1950-იანების კოგნიტურმა რევოლუციამ სცადა „‘გონება’ ისევ ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში დაებრუნებინა“ (Bruner 1990: 1). ჯერომ ბრუნერის მიხედვით (1990: 1–3), ისეთი მეტაფორების დომინანტურობამ, რომელიც ძირითადად გამოთვლებთან ასოცირდება, კოგნიტური რევოლუცია ტექნიკურ ჩარჩოებში მოაქცია; ამან დააკნინა იმპულსი, „რომლის გარეშე იგი საერთოდ არ იარსებებდა“. „ფსიქოლოგია მჭიდროდ თანამშრომლობს ანთროპოლოგიასა და ლინგვისტიკასთან, ფილოსოფიასა და ისტორიასთან“, რათა „მნიშვნელობა თავის ცენტრალურ კონცეფციად აქციოს“. კოგნიტურმა მეცნიერებამ „კვლევის საგნად ექსტერნალური სამყაროსგან გამოყოფილი შინაგანი მენტალური სამყარო აირჩია“. ამას „გაუთვალისწინებელი გვერდითი მოვლენები ახლდა თან: კომპიუტერის ტვინით ჩანაცვლების შემდგომ ადამიანის ხელები, თვალები, ყურები, ცხვირი, პირი და ემოციები კვლევის პროცესს ჩამოცილდა“ (Hutchins 1995: 371, 363). 1985 წელს გარდნერის მიერ გამოქვეყნებულ ნაშრომი კოგნიციას რეტროსკოპიულ

ჭრილში წარმოგვიდგენს. გარდნერი შენიშნავს რომ, ინტერდისციპლინარული კვლევებისადმი დიდი პატივისცემის მიუხედავად, „პრაქტიკაში“ კოგნიტური მეცნიერები კულტურულ, ემოციურ, კონტექსტურ და ისტორიულ ფაქტორებს ყურადღების მიღმა ტოვებენ. ეს „პრაქტიკულობის“ ეგიდით კეთდება, რათა „ზურუსით მოცული კონცეფციების გამორიცხვით ანგარიში უფრო სწორი და ადეკვატური გახდეს“ (Gardner 1985: 41–2).

ამჟამადაც არ გადავუხვევ ჩემი ძველი საზრუნავებისგან (Garro 2000a, 2001, 2003) და ჩვენს ყოველდღიურობაში არსებული კოგნიტური პროცესების ირგვლივ ვიტრიალებ. მიუხედავად იმისა, რომ ბევრ მნიშვნელოვან კვლევასა და ინსაითს განვიხილავ, ამ ერთ სტატიაში ყველაფრის უნივერსალურად ჩატევა შეუძლებელია და არც მაქვს ამის პრეტენზია. მაგალითად, ფსიქოანალიტიკური ორიენტაციის მქონე მრავალი მეცნიერისგან განსხვავებით, ფსიქოდინამიკურ პროცესებს არ შევეხები. მხოლოდ იმას მოგახსენებთ, თუ რა გავლენა შეიძლება ჰქონდეთ ფართომასშტაბიან პოლიტ-ეკონომიკურ ძალებსა და სოციალურ სტრუქტურას იმ კონცეფციაზე, რასაც „ძალისხმევა არსებული მნიშვნელობის შემდგომ“ ვუწოდეთ.

სტატიაში განვითარებული მსჯელობა იმთავითვე იზიარებს დებულებას, რომ „ძალისხმევა არსებული მნიშვნელობის შემდგომ“ ყოველდღიურ ცხოვრებაში ერთიანი კულტურულ-კოგნიტურ-სოციალური პროცესია და ამა თუ იმ სოციალურ გარემოში ჩართულობასთან პირდაპირ კავშირშია. მაგალითად, ინტერაქციის მონაწილე ინდივიდი, რომელიც გარეშე იდეების, ქმედებებისა და გამოცდილების მიმართ მეტ-ნაკლებად მოწყვლადია, სხვებთან ურთიერთობას არტეფაქტების მეშვეობით ამყარებს. ამგვარი ხედვა პროცესზეა ორინეტრიებული და „ძალისხმევა არსებული მნიშვნელობის შემდგომ“ კოცნეფციისთვის საჭირო ისტორიულად მოცემული რესურსების გარშემო ტრიალებს. ეს რესურსები იმ სოციალურ პროცესებთანაა მჭიდრო კავშირში, რომლებიც ადამიანის ცოდნის ასპექტებს მოიცავს; კერძოდ, როგორ მოიპოვებს ინდივიდი ცოდნას, როგორ ორიენტირდება მასზე ან როგორ ხდება მისი მონაწილე. ემპირიული რეალობის კონსტრუირებისას ისეთ რესურსებსაც აღმოვაჩენთ, რომელიც სამყაროში სამოქმედოდ და ალტერნატიულ ინტერპრეტაციულ ალბათობებში საორიენტაციოდ გამოგვადგება - ასეთია პირადი გამოცდილება, მომავალი სოციალური ინტერაქციები და ა.შ. პროცესზე ორიენტირებული პერსპექტივის ღირსება ისაა, რომ იგი ცვლილებებზე გულდასმით დაკვირვების საშუალებას გვაძლევს.

თავდაპირველად მცირე ისტორიულ ექსკურსს შემოგთავაზებთ. დავიწყებ ჰელოუელით, რადგან მისი საყოველთაო მიდგომა ზედგამოჭრილია პროცესზე ორიენტირებული პერსპექტივისთვის. მოგვიანებით კოგნიტურ ანთროპოლოგიაზე მოგახსენებთ ორიოდ სიტყვას.

აღქმა და ქმედება კულტურულად შედგენილ ქცევით გარემოში

ჰელოუელის აზრით, ადამიანი ყოველთვის გარკვეულ კულტურულ სამყაროში აღიქვამს და მოქმედებს. იგი აცხადებს: „ორგანიზმი და მისი გარესამყარო ერთად უნდა განვიხილოთ“ და ყველანაირი „შინაგანი-გარეგანი დიქოტომია, სადაც ამ ორ სამყაროს შორის საზღვრად ადამიანის კანი გვევლინება, ფსიქოლოგიურად არარელევანტურია“ (Hallowell 1955: 88). მეცნიერი დასძენს:

ფსიქოლოგიური არეალი, რომელშიც ადამიანის ქცევა ხორციელდება, ყოველთვის კულტურულადაა შედგენილი. ინდივიდის რეაქცია „ობიექტური“ სამყაროს სტიმულებზე, ანუ ფიზიკურად თუ გეოგრაფიულად არსებულ საგნებზე ბოლომდე არასოდეს რედუცირდება. ადამიანის ცნობიერება სხვადასხვა სიმბოლური ინსტრუმენტის საშუალებით რეგულირდება. ისინი სწავლისა და გამოცდილების მიღების პროცესში კონცეფციებს, გარჩევის საშუალებებს, კლასიფიკაციის პატერნებსა და ატიტუდებს აწესებენ, რომელთა საშუალებით პერცეფციული გამოცდილება ინდივიდუალურად ინტერნალიზდება. ამგვარად, ნებისმიერი დაშვება სამყაროს რაობაზე პერცეფციული პროცესის კომპონენტს წარმოადგენს (Hallowell 1955: 84).

ემპირიული სელფი „კულტურულად შედგენილ ქცევით გარემოში“ ვითარდება (Hallowell 1955: 87). „სელფის მსოფლმხედველობა ქცევით გარემოში“ გვაძლევს საშუალებას „ინდივიდის სამყაროს ყველაზე მნიშვნელოვანი ასპექტები იმ კონტექსტში გავიგოთ, რომელშიც აზროვნებს, ქცევის მოტივი გააჩნია და საკუთარ მოთხოვნილებებს იკმაყოფილებს“ (Hallowell 1955: 88). კულტურულად დასწავლილმა დისპოზიციებმა შესაძლოა ორგანიზება პერცეფციულ განსხვავებებს, კოგნიტურ, აფექტურ და ქცევით რეაქციებს გაუწიოს. ჰელოუელმა მანიტობაში მცხოვრები ოჯიბვეს ხალხი საფუძვლიანად გამოიკვლია. თავის ნაშრომში ისეთი სპეციფიკური სიტუაციის არაერთი მაგალითი მოჰყავს, რომელსაც სხვა კულტურის „ობიექტური“ წარმომადგენელი თავისი „ნაივური თვალთახედვით“ უწყინარად აფასებს, მაგრამ ოჯიბვესთვის პოტენციური საფრთხის მატარებელია. საგულისხმოა, რომ ქცევითი გარემო მორალური წესრიგის ჩარჩოებსაც აწესებს.

ჰელოუელის ნაშრომი ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით რელევანტურია ქვემოთ მოყვანილ ჩემს შრომასთან, რომელიც ანიშინააბეს (იგივე ოჯიბვე) საზოგადოებაში ჩავატარე. ჩემი კვლევის სწორად წარმართვაში ჰელოუელს დიდი ღვაწლი მიუძღვის. მიუხედავად ამისა, მისი მოღვაწეობა კოგნიციის ზოგად თვალთახედვას ეყრდნობა, ხოლო ჩემი იმას ეფუძნება, რომ „ქცევითი გარემო“ ყველა ადამიანისთვის ერთნაირი არაა და შესაძლოა სხვადასხვა დროს ერთი და იგივე ინდივიდისთვისაც კი განსხვავდებოდეს.

კოგნიტური ანთროპოლოგია

1950-იანებში აღმოცენებული კოგნიტური ანთროპოლოგია კულტურის გუდინაფისეულ [Goodenough] დეფინიციას შეერწყა:

სოციუმის კულტურა მის მონაწილის ცოდნის ან რწმენების ისეთ სისტემას წარმოადგენს, რომელიც კულტურის სხვა წევრებთან ურთიერთობის დასამყარებლადაა აუცილებელი. ინდივიდი ამას მოცემულ კულტურაში მიღებული როლის მორგებით ახორციელებს. კულტურა შემეცნების საბოლოო პროდუქტს მოიცავს: ეს პროდუქტია ცოდნა, ტერმინის ყველაზე განზოგადებული გაგებით... კულტურა მატერიალური ფენომენი არ გახლავთ და ცალკეული ნივთებისგან არ შედგება. ის ადამიანის გონებაში არსებული საგნების ფორმათა ერთობლიობას წარმოადგენს, სწორედ ამ საგანთა აღქმა, დაკავშირება და ინტერპრეტაციაა კულტურა (Goodenough 1957: 167).

ხედვა „კულტურა ის ცოდნაა, რასაც სხვების სტანდარტების გასათვალისწინებლად დაისწავლიან ინდივიდები“ (Goodenough 1981: 50) საკმაოდ გავლენიანი აღმოჩნდა და კრიტიკის ქარ-ცეცხლიც არ მოკლებია. გუდინაფი ცოდნისა და ქცევის შემაკავშირებელ ასპექტებს რეალურად მიმდინარე აქტივობების ბუნებრივი შემეცნების თანმდევ პროცესად განიხილავდა (ამაზე საუბარია გუდვინის ნაშრომში ქალაქელ ბავშვებზე, რომლებიც თავიანთ სოციალურ სამყაროს ვერბალური ინტერაქციისას ქმნიან [Goodwin’s 1990]; აგრეთვე იანგის და გაროს [Young and Garro 1994] კვლევაში სამედიცინო გადაწყვეტილებების მიღებაზე). მიუხედავად ამისა, დანდრადემ 1981 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში კულტურა „სოციალურად ტრანსმისირებულ ინფორმაციის გუბედ“ აღწერა; ესაა „საზიარო ინფორმაცია - კოგნიტური შინაარსი“, „რომლის მეშვეობითაც ვაზროვნებთ“ და რომლის წყალობითაც „კოგნიტური პროცესები ოპერირებენ“ (D’Andrade 1981: 181, 182, 193). ყოველივე ზემოთქმული ჩვენს ყურადღებას იმ გზების აღსაწერად მიმართავს, რომელშიც სამყარო კულტურულ პირობებში შეიმეცნება. ფრეიკი მთავარ მიზნად „მკაფიო ოპერაციონალისტური მეთოდოლოგიის განვითარებას მიიჩნევს. ეს იმის დასადგენადაა აუცილებელი, თუ როგორ ახდენს ადამიანი საკუთარი სამყაროს კონსტრუირებას პირადი გამოცდილებით“ (Frake 1969: 29). კულტურული სფეროების კონცეპტუალურ ორგანიზებას (ნათესაობა, ავადმყოფობა, მცენარეები, ფერი), მათ შორის ასოციაციურ ცოდნას („რწმენებს“) უამრავი შრომა მიეძღვნა.

ვინაიდან „სოციუმის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი შრომის განაწილებაა“ (D’Andrade, 1981: 180), კოგნიტურმა ანთროპოლოგებმა ინტრაკულტურული ვარიაციების გამოკვლევა დაიწყეს. სხვადასხვა ადამიანს სწავლაზე სხვადასხვანაირად მიუწვდება ხელი (რაც გენდერითა და სხვა სოციალური როლებითაა განპირობებული), ეს კი გარკვეულ სახეცვლილებებს იწვევს - ზოგმა ინდივიდმა ცალკეულ სფეროში

სხვებზე მეტი იცის (Boster 1985; Garro 1986). კულტურული კონსენსუსის თეორია ინდივიდის „კულტურის საერთო ინფორმაციული გუბიდან ცალკეული სეგმენტების შესახებ არსებული ცოდნის“ შეფასების მეთოდს გვთავაზობს (Romney et al. 1986: 314).

1980-იანებიდან ძირითადი აქცენტი „კულტურულ მოდელებზე“ (კულტურულ სქემებზე) კეთდებოდა. კოგნიტური ანთროპოლოგიის ლიტერატურა იმ თეორიებთანაა დაკავშირებული, რომლებიც ადამიანის კოგნიციაზე დაგროვილ ცოდნას ასახავს. კულტურული სქემების თეორიის განვითარება ხშირად მიუთითებს, რომ კოგნიციის ზოგიერთი თეორია სქემის კონსტრუქტთანაა დაკავშირებული (D’Andrade 1995). იგი იმ იდეასაც ეხმიანება, რომ „ზღვა ინფორმაციის გადამუშავებას ის დასწავლილი მენტალური უნარები შუამდგომლობს, რომელიც ჩვენი ცოდნის სხვადასხვა ასპექტის შუამავალია“ (Strauss and Quinn 1997: 49).

ქუინი და ჰოლანდი, აღიარებენ რა გუდინაფის გავლენას, კულტურულ მოდელს შემდეგნაირად აღწერენ: „საზოაგდოების მიერ ფართოდ გაზიარებული სამყაროს მოდელი... რომელიც გარემოს შემეცნებასა და სხვა აქტივობებში უდიდეს როლს თამაშობს“ (Quinn and Holland 1987: 4). კულტურული მოდელის თეორეტიკოსები ნარატივის, ხშირად ინტერვიუს ანალიზს ეყრდნობიან და ეგზისტენციალურ საკითხებს რესპოდენტთა პასუხების მიხედვით აფასებენ (შდრ. Shore 1996). მაგალითად, ქუინის მთავარი მიზანი „გაზიარებულ კოგნიციაზე უბრალო დისკურსში არსებული მნიშვნელობის მიგნებაა. ძირითადი ამოცანა ადამიანის გონებაში მიმოფანტული ნამცეცების შეგროვებაა, რათა მათი მოქმედების სპეციფიკა დადგინდეს“ (Strauss and Quinn 1997: 140).

კულტურულ მოდელებზე ჩატარებულ კვლევათა უმრავლესობა კოგნიტური ანთროპოლოგიის იმ ხედვასთანაა თანხმიერი, რომელიც „სიტყვებში, ისტორიებსა და არტეფაქტებში მოთავსებული კულტურული ცოდნის აღმოჩენასა და რეპრეზენტაციას ცდილობს“ (D’Andrade 1995: xiv). ამ სტრატეგიის გამოჩენილი აპოლოგეტები ზემოხსენებული მეცნიერები - ქუინი და ფრეიკი არიან. ორივე მათგანი, განსხვავებული მეთოდოლოგიებისა და საკვლევი მიზნების მიუხედავად (რომ აღარაფერი ვთქვათ მათ შორის არსებულ ოცდაათწლიან ასაკობრივ სხვაობაზე), კოგნიტური კულტურული შინაარსის აღწერას ცდილობდა, რასაც ძირითადად ინტერვიუების ანალიზის საშუალებით ახორციელებდნენ. თავის შემაჯამებელ წიგნში „კოგნიტური ანთროპოლოგიის განვითარება“ დანდრადემ კოგნიტური ანთროპოლოგიის მთავარი პრობლემა ხელახლა წამოაყენა - „როგორ ხდება გონებაში კულტურული ცოდნის ორგანიზება?“ (1995: 248).

კოგნიტური ანთროპოლოგის მთავარი ამოცანა იმის დადგენაა, თუ როგორ აღიქვამს ინდივიდი სოციალურ ჯგუფში არსებულ იმ საგნებსა და მოვლენებს, რომლებიც მის სამყაროს განაპირობებენ - დაწყებული ფიზიკური საგნებიდან, როგორიცაა ველური მცენარეები, დამთავრებული სოციალური სამართლიანობით. ეს

ფსიქოლოგიასთან ახლო კავშირშია: ცალკეული სოციალური ჯგუფის კატეგორიზაციისა და აზროვნების პატერნების შესწავლას გარდაუვლად მივყავართ ასეთი კოგნიტური პროცესების რაობასთან (D'Andrade 1995: 1).

ბოლო წინადადება დანდრადეს (1981) ადრეულ ნაშრომებს გვახსენებს, სადაც ინტელექტუალური შრომის განაწილებაზეა საუბარი. იგი მიიჩნევს, რომ ფსიქოლოგებმა კოგნიტურ პროცესებს უნდა მიხედონ, ანთროპოლოგები კი კოგნიტური შინაარსის კვლევით დაკავდნენ. ეს შეხედულება, ცოტა არ იყოს, შეზღუდულია და კულტურის გავლენას კოგნიციაზე ბოლომდე ვერ ასახავს.

კოგნიციისა და კულტურის დამაკავშირებელი ასპექტები

ანთროპოლოგთა მოსაზრების საპირისპიროდ, რომ კულტურა ცალსახად იდეური ფენომენია, შტრაუსისა და ქუინის თქმით კულტურა „ორგვარ მეტ-ნაკლებად მყარ სტრუქტურაზეა დაფუძნებული“: ესენია „პიროვნების გარეთ მყოფი სამყაროს სტრუქტურა“ და „პიროვნების შიგნით არსებული მენტალური სამყარო“ („სქემები“) (Strauss and Quinn 1997: 6). ისინი „ადამიანური სამყაროს რეგულარული შემთხვევითობების“ წყალობით წარმოქმნილ „(ასე თუ ისე) საზიარო გამოცდილებებზე“ ფოკუსირდებიან (1997: 7). სქემები „თავში არსებული წინადადებები“ არ გახლავთ; თუ კოგნიციის „კონექციონისტურ“ მოდელს დავეყრდნობით, სქემები იმ ელემენტთა კოგნიტური ქსელებია, რომლებიც „დროის ცალკეულ მონაკვეთში გარკვეულ ინფორმაციას ამუშავებენ“ (1997: 49). შტრაუსისა და ქუინის თანახმად, „კულტურული სქემები ინდივიდის სხვა სქემებისგან მხოლოდ იმით განსხვავდება, რომ ისინი საზიაროა. პიროვნების უნიკალური სქემები იდიოსინკრეზული გამოცდილებიდან ყალიბდება, ხოლო საზიარო სქემები საერთო გამოცდილებიდან იღებს სათავეს“ (1997: 122). სქემა შეგვიძლია სეპირის აღწერილ „ღრმად გამჯდარ კულტურულ პატერნადაც“ წარმოვიდგინოთ; მათ „იმდენად ვერ ვაცნობიერებთ, რამდენადაც შევიგრძნობთ, იმდენად ვერ აღვწერთ ცნობიერების ტერმინებით, რამდენადაც ნაივური პრაქტიკებით“ (1985a: 548; შდრ. Bourdieu 1990). თუმცა, შტრაუსის და ქუინის მიხედვით სქემები კულტურულ მნიშვნელობებსაც განსაზღვრავს: „მსგავსი ცხოვრებისეული გამოცდილება სხვადასხვა ადამიანში ერთსა და იმავე ტიპურ ინტერპრეტაციას იწვევს... იმისთვის, რომ ამას *კულტურული* მნიშვნელობა დავარქვათ, სხვადასხვა გამოცდილების მქონე ინდივიდებში განსხვავებული ინტერპრეტაციები უნდა გაჩნდეს“ (1997: 6).

ე.წ. „ფაქსის მოდელის“ მიხედვით „საჯაროდ მიღებული სიმბოლოები ანუ არაპიროვნული გზავნილები ადამიანის ფსიქეში რეპროდუცირდება“ და ამგვარად უშუალოდ „ინდივიდის გაგების უნარს“ განაპირობებს. ამ მიდგომას შტრაუსი და ქუინი

უპირისპირდებიან - მათი ანგარიში ინტერნალიზაციაზე მკაფიოდ უარყოფს „ატრიბუციის პროცესის შეცდომაში შემყვან კონოტაციებს“, რომელიც ხშირად „სელექციური და ტრანსფორმაციულია“ (1997: 23, 9). „მცოდნე სუბიექტის სოციალურ პროცესში დაბრუნებით“ (1997: 256) ისინი მიუთითებენ, რომ ზოგჯერ ადამიანთა ნათქვამი ან ნამოქმედარი წინააღმდეგობრივ სქემებსაც აყალიბებს - ეს კი შესაძლოა სხვადასხვა ფორმით, სხვადასხვა კონტექსტში ან სხვადასხვა დროს გამოიხატოს. თუ მნიშვნელობა „საზოგადოებრივ სამყაროში აღმოცენებული მენტალური კონცეფციაა“ (1997: 84), მაშინ ინდივიდთა დიფერენციაცია იმით კი არ უნდა მოხდეს, რომ მეტი ან ნაკლები იციან რაიმეს თაობაზე, არამედ იმით, რომ განსხვავებულად იციან (იხ.Garro 2000a).

ჰათჩინსი საკითხს სხვა მხრიდან უდგება, ამასთან, ეწინააღმდეგება „ფაქტს, რომ ადამიანის კოგნიცია კომპლექსურ სოციოკულტურულ სამყაროშია მოთავსებული და, შესაბამისად, მუდამ გავლენას განიცდის“ (Hutchins 1995: xiii). იგი შენიშნავს, რომ ანთროპოლოგია საკუთარ პოზიციას რადიკალურად გამოხატავს, რადგან ძირითადად შინაარსზეა კონცენტრირებული. თუ კულტურის კონცეპტუალიზაციას „იდეების უბრალო გუბედ მოვახდენთ, რომელიც კოგნიტური პროცესების მიერ იმართება“ (1995: 353), კროს-კულტურულად ცვლადი დეტალების აღწერა ბევრს არაფერს მოგვცემს. ჰათჩინსის ალტერნატიული ხედვა მატერიალური და კონცეპტუალური სამყაროს სხვადასხვა წყაროებისკენაა მიმართული და სოციალურად ორგანიზებულ, გავრცელებულ, კულტურულად კონსტრუირებულ და ისტორიულად განპირობებულ ლოკაციურ პრაქტიკებსაც მოიცავს. გემების ნაოსნობაზე ჩატარებულ კვლევაში მას უშუალოდ ინტერნალიზაციის საკითხი კი არ აღელვებს, „შეზღუდული ინდივიდის საზღვრებს გარეთ არსებული კოგნიციის არქიტექტურით“ უფროა დაინტერესებული (Hutchins 1995: 64–5, 289). დაკვირვების დეტალური ჩანაწერები აღწერს, თუ როგორ ნაწილდება უამრავ აქტორსა და ადამიანის მიერ შექმნილ არტეფაქტებს შორის ნაოსნობის აქტივობები. ჰათჩინსისთვის გუნდური ნაოსნობა კარგი საკვლევი მასალაა იმის გასაგებად, თუ როგორ უხამებს ერთმანეთს ადამიანის კოგნიცია „ბუნებრივ ანტურაჟსა და კულტურულად შედგენილ ადამიანურ აქტივობებს“ (1995: xiv, xiii). ნათელია, „ბუნებრივი ანტურაჟი“ არაა „ბუნებრივი გარემო“: „ის სრულიად ხელოვნურია. ადამიანები თავად ქმნიან ისეთ გარემოს, სადაც საკუთარ კოგნიტურ უნარებს ხვეწენ და იყენებენ“ (1995: 169). გარემო „კოგნიტური აქტივობის ორგანიზატორია“ და „ფიქრის კონსტრუირებაში“ მნიშვნელოვან როლს თამაშობს (Hutchins 1995: 361, 169).

ჰათჩინსის მსჯელობის საფუძვლები იმ ინტერდისციპლინურ ლიტერატურაში უნდა ვეძიოთ, რომელიც მკაცრად აკრიტიკებდა მოსაზრებას, რომ „კოგნიტურობა აუცილებლად ადამიანის თავში მოთავსებულობას ნიშნავს“. ამას დაუპირისპირდა მსჯელობა, რომ ინდივიდები „ერთად, ‘პარტნიორულად’ აზროვნებენ და ამ პროცესში

კულტურულად დეტერმინირებულ ინსტრუმენტებს მოიხმარენ“ (Salomon 1993: xiii). ჩარლზ გუდვინის კვლევა დაკვირვებითი ანალიზის ჩინებული ნიმუშია, სადაც პროფესიონალი პრაქტიკოსების მიერ დამწყებთა სწავლებაა აღწერილი. მკვლევარი ცდილობს გადაამოწმოს „როგორ იქმნიან პიროვნებები *პროფესიონალურ ხედვას*. ეს ხედვა დანახვისა და გაგების სოციალურად ორგანიზებულ გზებს ეყრდნობა, რომლებიც ცალკეული სოციალური ჯგუფის ინტერესების შესაბამისია“ (Goodwin 1994: 606). პროფესიონალური ხედვა შესაბამის პირობებში პრაქტიკოსთა ძალაუფლების ლეგიტიმაციას ახდენს და მათ გარკვეულ ავტორიტეტულ ცოდნას მიაწერს.

გუდვინი წერს: „ყველა ხედვას თავისი პერსპექტივა გააჩნია და ენდოგენური ჯგუფების პრაქტიკებშია მოთავსებული. არქეოლოგი და ფერმერი ერთსა და იმავე მიწის ნაკვეთს სრულიად განსხვავებულად ხედავენ“ (1994: 606). არქეოლოგის პროფესიული კოგნიცია ჯერ კიდევ სტუდენტობისას იწყებს ჩამოყალიბებას. ხელმძღვანელის დავალებით მას რელევანტური ინფორმაცია ქაღალდზე გადააქვს. ამ ჩართულობით, რომელიც საუბარს, ჟესტიკულაციასა და არტეფაქტებთან ურთიერთობას მოიცავს, მოსწავლე გარემოდან რელევანტური ინფორმაციის გამოყოფას და პროფესიული სტანდარტების მიხედვით ჩანაწერების კეთებას ნელ-ნელა ითვისებს. დროთა განმავლობაში ზუსტად იმ პერცეფციული უნარ-ჩვევების გაძლიერება ხდება, რომელიც პროფესიული საქმიანობისთვისაა აუცილებელი - ასე იქცევა ახალბედა სტუდენტი კომპეტენტურ პრაქტიკოსად. კომპეტენციის მატებას ინტერსუბიექტურობის გაზრდა ახლავს თან:

ამ შემთხვევაში ინტერსუბიექტურობის ანალიზის შესაფერის ერთეულად იზოლირებული ინდივიდები არ გამოდგება. ასეთ ერთეულად არქეოლოგია უნდა მივიჩნიოთ, როგორც პროფესია ანუ კომპეტენტურ პრაქტიკოსთა ერთობლიობა. არქეოლოგები კოლეგების უმრავლესობას პირადად არასოდეს შეხვედრიან, მაგრამ ერთმანეთისგან დავალების კატეგორიზაციას მათი პროფესიისთვის დამახასიათებელი საქმიანობის, ინსტრუმენტებისა და არტეფაქტების ადეკვატურად მოელიან (Goodwin 1994: 615).

ანალოგიურად, გუნდური ნაოსნობის შემთხვევაში დროთა განმავლობაში ინდივიდუალური პრაქტიკოსები საკუთარ ქცევას იმ სტანდარტებს არგებენ, რომელიც კომპეტენტური შესრულებისთვისაა აუცილებელი: „ადამიანი ადაპტაციური სისტემაა, რომელიც კულტურული სტრუქტურის მდიდარ სამყაროს განუწყვეტლივ ქმნის და იყენებს“ (Hutchins 1995: 288). სანაოსნო გუნდის ცალკეული წევრის ინდივიდუალური კოგნიცია სხვა არაფერია, თუ არა ნაწილი იმ საერთო კოგნიციის სოციალური კოორდინაციისა, რომელიც კოლეგებსა და არტეფაქტებშია გადანაწილებული. სოციო-მატერიალურ გარემოში მიმდინარე კოგნიტური ცვლილების კარგად გასაანალიზებლად სწავლის პროცესი ასე უნდა განვსაზღვროთ: „კომპლექსურ სისტემაში მიმდინარე ადაპტაციური რეორგანიზაცია“ (Hutchins 1995: 289; 361–363;

D'Andrade 1995) (იხილეთ ჩიქსენმიჰაის [Csikzentmihalyi 1996] შენიშვნები ინდივიდის გონებაში მიმდინარე პროტოტიპულ კოგნიტურ აქტივობაზე, როგორიცაა მათემატიკური კალკულაცია ან წიგნის ერთ-ერთი თავის დაწერა: ცალკეული ნაწილი უკეთ ჩანს თუ მას მთლიანი სისტემის პერსპექტივიდან მივუდგებით). ჰათჩინსის აზრით, კოგნიცია „ფუნდამენტურად კულტურული პროცესია", პრაქტიკოსთა მიერ გამომუშავებული უნარ-ჩვევები და დაგროვებული ცოდნა კი „ამ პროცესის მენტალური ნალექი" (Hutchins 1995: 374).

ჰათჩინსის მიხედვით ნაოსნობის პრაქტიკის კულტურული სტრუქტურა ასე ვითარდება: „ხშირად გამეორებული პრობლემის გადაჭრის გზები ამ ხელობის სოციალური ორგანიზაციის მატერიალურ და კონცეპტუალურ ინსტრუმენტებად კრისტალიზდება" (1995: 374). ექსტერნალური კოგნიტური არტეფაქტები საბოლოო ფორმას კულტურულ-ისტორიულ-კოგნიტური პროცესების მეშვეობით იღებს. „პროფესიული ინსტრუმენტების სტრუქტურის შექმნა" – „თაობათა პრაქტიკის ფიზიკური ნარჩენი" – „თავადაც კოგნიტური პროცესია" (1995: xv, 97).

ჰათჩინსი შეგვახსენებს, რომ „ნებისმიერი ქცევის ფორმა, რომელიც დღევანდელ დღეს უკვე ბუნებრივად გვეჩვენება და მოცემული დავალების შესასრულებლად გაწეული ინტერაქციის უბრალო შედეგი გვგონია, სინამდვილეში ისტორიული შემთხვევითობებითაა განპირობებული":

მართლაც, გასაოცარია, ჩვენს პრაქტიკაში რამდენ რამეს ვერ ვაფასებთ სათანადოდ. ასეთი ტექნიკების შესაქმნელად თავის დროზე გადალახული სიძნელეები თანამედროვე პრაქტიკოსისთვის ყოველვთის ცხადი არ გახლავთ. ისტორიას თუ გადავხედავთ, აღმოვაჩენთ - თურმე რამდენი პრობლემა გადაგვიწყვიტავს და რამდენი პრობლემის გადაწყვეტა შეიძლებოდა სხვანაირად. აზროვნების მოდელი სწორედ ამ ტექნიკებსა და ინსტრუმენტებთან ერთად ყალიბდება (Hutchins 1995: 114–115).

გარდა იმისა, რომ კოგნიციას „ფუნდამენტურად კულტურულ პროცესად" მიიჩნევს, ჰათჩინსის აზრით კულტურა „ადამიანის კოგნიტური პროცესია, რომელიც მიმდინარეობს როგორც გონების შიგნით, ისე მის გარეთაც. ამ პროცესში ჩვენი ყოველდღიური კულტურული პრაქტიკები წარმოიქმნება" (1995: 354). კულტურის კოგნიტურ-შინაარსობრივი დეფინიციებისგან განსხვავებით, კულტურა თავის მატერიალური ასპექტებისგან არაა გამოცალკევებული. თუმცა, კულტურა არ გახლავთ არც ხელშესახებ (წიგნი, სანაოსნო მოწყობილობა) და არც აბსტრაქტულ („იდეურ შინაარსთა კრებული", „ცოდნა") „საგანთა ერთობლიობა". „კულტურის უამრავ დეფინიციაში არსებული 'საგნები' პროცესის ნარჩენებია. კულტურა ადაპტაციური მოვლენაა, რომელიც მრავალგზის განმეორებად პრობლემებთან გამკლავების გზების აკუმულირებას ახდენს" (1995: 354).

ნაოსნობა ერთ-ერთია იმ სფეროთაგან, რომელშიც ადამიანებმა „რეალობის

შესახებ ახალი ხედვების ჩამოყალიბება მოახერხეს. ეს კი სიმბოლოების საშუალებით მიწოდებული ინფორმაციის წყალობით მოხდა“ (Csikzentmihalyi 1996: 36). კრეატიულობის გავრცელებული დეფინიციაა, რომ იგი „ჭეშმარიტად რაიმე ახლის შექმნას გულისხმობს, რომელიც კულტურაში დასამატებლად საკმარისად ღირებულია“. ამის საპირისპიროდ, ჩიქსენმიჰაი ნაოსნობის-მაგვარი სფეროების არსებობას „ადამიანის კრეატიულობის საუკეთესო მტკიცებულებად“ მიიჩნევს (1996: 25, 37). კრეატიულობა „პიროვნების ფიქრებისა და სოციოკულტურული კონტექსტის ინტერაქციაში“ გამოიხატება (1996: 23). ინოვატორები კარგად განსწავლული პრაქტიკოსები არიან, მაგრამ თავად ინოვაცია ცალკეულ დროსა და სივრცეში პოლიტიკურ/სოციალურ/ეკონომიკურ კონდიციებს უკავშირდება; ხშირად იგი „მატერიალური/კოგნიტური ნარჩენების“ ასპექტებზეა დამოკიდებული, რაც ამა თუ იმ კულტურულ გარემოებებსა თუ რესურსებში ვლინდება და შესაძლოა სხვა დრო-სივრცითი ლოკაციებიდან იყოს იმპორტირებული (Csikzentmihalyi 1996, ch. 2).

ჰათჩინსის ნაშრომები ეგზომ ამდიდრებს კოგნიციაზე არსებულ ცოდნას, ნათლად წარმოგვიდგენს მის მიმართებებს კულტურულ, ისტორიულ თუ სოციალურ პროცესებთან. ზემოთ მოყვანილი აქტივობები - ნაოსნობა და რელევანტური ინფორმაციის ჩაწერა არქეოლოგიურ ლოკაციებზე - კულტურისთვის მნიშვნელოვან არენას ქმნის. უმეტესწილად, ხსენებულ მაგალითებში „ძალისხმევა არსებული მნიშვნელობის შემდგომ“ ისეთ კონტექსტში იჩენს თავს, სადაც პრობლემაცა და მისი გადაჭრის გზაც კულტურულადაა სტრუქტურირებული, აქცენტი კი ახალბედას კომპეტენტურ პრაქტიკოსად ჩამოყალიბებაზე კეთდება. მოცემულ შემთხვევებში მთავარი ადამიანის „სიტუაციასთან მორგება“ და კომპეტენციის გაღრმავებაა; ეს კი მაშინ ხდება, როცა უბრალო ჩართულობა სხვებთან სათანადო კოორდინაციაში გადაიზრდება. ალბათ შეამჩნევდით, რომ ყურადღებას მხოლოდ კოორდინირებულ ქმედებებს, არტეფაქტებსა და პრაქტიკის განვითარებას ვუთმობ, სქემების მსგავს მენტალურ კონსტრუქტებზე კი ბევრი არაფერია ნათქვამი. დროა ისინი დისკუსიაში დავაბრუნოთ.

სქემა, როგორც დინამიკური პროცესი

როგორც მოგახსენეთ, აშკარად შეინიშნება ძირითადი ფსიქოლოგიური პროცესებისა და კულტურულად ცვლადი კოგნიტური შინაარსის ერთმანეთისგან განცალკევების ტენდენცია. ანთროპოლოგები მეტწილად კოგნიტური მოდელების შინაარსზე ორიენტირებულ ხედვას უჭერენ მხარს. თუმცა, პრაქტიკამ აჩვენა, რომ სქემები არ გახლავთ სტატიკური. შტრაუსმა და ქუინმა (1997) სქემების ინტერნალიზაციის პროცესზე ორიენტირებული ანგარიში წარმოადგინეს.

სქემა დინამიკური და კონსტრუქციული კოგნიტური პროცესია და იგი გარესამყაროს შემეცნებაში გვეხმარება. ის გარემოსთან (ფიზიკური, სოციალური, კულტურული) ინტერაქციისას ვითარდება. სქემა აღქმის, ყურადღების, გამოკვლევის, ორგანიზაციის, ინტერპრეტაციის, დამახსოვრების, რეპრეზენტაციის, დასკვნების გამოტანისა და ქცევის კოორდინირების განუყრელი ნაწილია (D'Andrade 1995; Strauss and Quinn 1997). მნიშვნელობების შექმნის კონსტრუქციული და კრეატიული პროცესი სქემების დინამიკურ ჩართულობას გულისხმობს (იხ.Shore 1996). კოგნიტური მეცნიერების თანამედროვე კვლევები ისეთ პროცესებზეა ორიენტირებული, როგორებიცაა კონცეპტუალური არევა და ანალოგური არევა; ისინი ყოველდღიური მნიშვნელობების შექმნის პროცესისთვისაც და ადამიანური კრეატიულობისთვისაც ცენტრალურია - ეს გახლავთ „მნიშვნელობების კონსტრუირების ელვისებური ოპერაციების ერთობლიობა, რომელიც ცნობიერების ჰორიზონტს მიღმა მიმდინარეობს და თავისი კომპლექსური დინამიკის კვალს თითქმის არ ტოვებს" (Fauconnier and Turner 2002: 15). კომპლექსური სოციოკულტურული სამყარო მნიშვნელობების შექმნისთვის უამრავ შესაძლებლობას გვთავაზობს. სოციალურ გარემოში ჩართულობით კი ინდივიდები ემპირიული სიტუაციის ალტერნატიულად აღქმის უნარებს ივითარებენ, იმისდა მიუხედავად, იცვლება თუ არა სიტუაცია „ობიექტურად" (შდრ. Tomasello 1999).

სქემების თანამედროვე თეორიები ბარტლეტის პიონერული მოღვაწეობის დამსახურებაა. მან პირველმა გამოიყენა ფრაზა „ძალისხმევა არსებული მნიშვნელობის შემდგომ" და კოგნიტური პროცესების კვლევას ყოველდღიურ ცხოვრებაში ცდილობდა. ბურდიეს (1990: 73) აზრით, „როცა ინდივიდი რამეს სხეულით დაისწავლის, იგი ცოდნის მფლობელი არაა - იგი თავად ხდება ეს ცოდნა". ბარტლეტმა საკმაოდ გააფართოა შეხედულება ფიზიკური სხეულის მიერ დასწავლილ სქემებზე (1932: 203–204; იხ. Bourdieu 1990: 63; Sapir 1985a, Shore 1996) და იგი კოგნიტურ დონემდეც კი აიყავანა. მეცნიერმა დამახსოვრების პროცესის კვლევისას დაასკვნა, რომ მეხსიერებას ვერ გავიგებთ თუ მას იზოლირებულ ფენომენად განვიხილავთ; იგი სხვა მენტალურ პროცესებს უნდა დავუკავშიროთ: „იმისთვის, რომ გავიგოთ რას და როგორ ვიმახსოვრებთ, ჯერ იმას უნდა ჩავწვდეთ, თუ როგორ აღვიქვამთ მათ" (Bartlett 1932: 15).

მიუხედავად იმისა, რომ სქემების შესახებ ბევრი არაფერი ვიცით, ისინი საზოგადოდ მენტალურ რეპრეზენტაციებს (ბარტლეტის სიტყვებით „ორგანიზებულ გარემო-დეკორაციებს") წარმოადგენენ, რომლებიც ჩვენგან დამოუკიდებლად „ცხოვრობენ და ვითარდებიან" (Bartlett 1932: 214). სქემები ჩვენში შემოსულ ინფორმაციას წინასწარ პროგნოზირებენ, შემდეგ კი ამ ინფორმაციის შეფასებას სელექციურად ახდენენ. მათი მოდიფიკაცია ახალი გამოცდილებებითაა შესაძლებელი. ჩვენ მიერ ახალი ინფორმაციის გაგება ჩვენში უკვე არსებულ ცოდნაზეა დამოკიდებული; ინტერპრეტაციას მაშინ ვანიჭებთ საზრისს, როცა იგი ჩვენს პირველად ცოდნასა და გამოცდილებასთან მოდის თავსებადობაში. ჰელოუელის შეხედულებით

პერცეფცია ის ადგილია, სადაც „კოგნიცია და რეალობა ერთმანეთს ხვდება“ (Neisser 1976: 9). ნაისერმა პროგნოზირების უნარის მქონე პერცეფციული სქემების კონცეფცია გიბსონის ეკოლოგიურ პერსპექტივას დაუკავშირა; იგი ფიზკურ-სოციალურ-კულტურულ სამყაროში ჩაზმას აუცილებელ კრიტერიუმად მიიჩნევს ყურადღებისა და პერცეფციის განვითარებისთვის. არქეოლოგიის სტუდენტის შემთხვევაში პერცეფცია მხოლოდ კულტურულად/სოციალურად რელევანტურ ინფორმაციას „კრეფს“. ნაისერი ამას შემდეგნაირად აღწერს: „პერცეფცია და კოგნიცია მხოლოდ გონებაში მიმდინარე ოპერაციები როდია, ისინი გარესამყაროსთან მორგების ინსტრუმენტებიც გახლავთ. პერცეფცია და კოგნიცია მხოლოდ პიროვნების ინფორმირებას არ ემსახურება, ისინი გარდაქმნიან კიდეც ადამიანს. თითოეული ჩვენგანი იმ კოგნიტური აქტივობებისგან შედგება, რომელშიც მონაწილეობს“ (1976: 11). როცა ვიცით რა არის პოტენციურად ხელმისაწვდომი გარესამყაროში, სხვადასხვა შესაძლებლობის „აღქმას“ წარსული გამოცდილებით კონსტრუირებული გარკვეული სელექციურობაც (დიფერენციაციაც) ახლავს თან.

ბარტლეტის თეორიის კიდევ ერთი ცენტრალური კომპონენტი „ატიტუდის“ ცნებაა. მას მკვლევარი ფრიად ამორფულად ახასიათებს: „კომპლექსური ფსიქოლოგიური მდგომარეობა ან პროცესი“, რომელიც „მეტწილად გრძობის ან აფექტის საგანს წარმოადგენს“ (1932: 206–207). ატიტუდი ერთსა და იმავე დროს პიროვნულიცაა და სოციალურიც და კოგნიტური აქტივობის მაორიენტირებელი ფუნქციის მატარებელია. მოტივაცია, ინტერესები და ღირებულებები ატიტუდთან ერთად კოგნიტური აქტივობის „კურსსა და შინაარსს განსაზღრავს“ (1932: 33). ვინაიდან ის, რაც ჩვენთვის მნიშვნელოვანი, ემოციური და ნაცნობია ყოველთვის კონტექსტურია, ბარტლეტს იმის აღიარებაც მოუწია, რომ სოციალურ ასპექტებს საკმაო გავლენა აქვთ კოგნიციაზე. სოციალური და კულტურული ჯგუფების წევრობით ინდივიდი „ექსტერნალურ სიტუაციებთან გამკლავების მიდრეკილებებს“ ივითარებს; ეს „გარკვეული განზომილებების შემჩნევის, შეკავებისა და კონსტრუირების აქტიური ტენდენციაა“ (1932: 255). ბარტლეტისეული სქემების ცნება ფიქრს, შეგრძნებასა და მოტივაციას აერთიანებს და კულტურული მნიშვნელობებით დახუნძლულ სამყაროს უკავშირდება. კოგნიციის ყოველდღიურობის კონტექსტში შესწავლისთვის ბარტლეტის პერსპექტივა შეიძლება კარგი დასაწყისიც აღმოჩნდეს (იხ. Garro 2000a, 2001). ჰელოუელის პოზიცია, რომ კულტურა კოგნიტური პროცესების განუყოფელი ნაწილია და მხოლოდ მის შინაარსობრივ მხარეს არ წარმოადგენს, შესაძლოა ფსიქიკური მთლიანობის ცნებას უპირისპირდებოდეს.

ფსიქიკური მთლიანობა

ანთროპოლოგიაში „ჩვენი სახეობის ფსიქიკური მთლიანობა წარმოადგენს მტკიცებას, რომ კულტურული განსხავებების მიუხედავად ფსიქე ასე თუ ისე ყველგან ერთი და იგივეა“ (Shore 1996: 5). ეს საწყისი დაშვება უფროა, ვიდრე ემპირიული საკითხი. პრაის-უილიამსი ცალსახად აცხადებს: „ანთროპოლოგები ფსიქიკური მთლიანობის დოქტრინაზე იმისთვის შეთანხმდნენ, რომ კოგნიტური პროცესების უნივერსალურობაზე მიენიშნებინათ; მსოფლიოს სხვადასხვა კულტურის მიხედვით მხოლოდ პროდუქტები ან შინაარსები განსხვავდებიან“ (Price-Williams 1980: 156). თუმცა, ტერმინებს „ფსიქიკური მთლიანობა“ და „ბაზისური უნივერსალურობა“ ბოლომდე არ განმარტავენ და ხშირად ისინი „არსებით შინაარსს მოკლებულია“ (Jahoda 1982: 52). შორის თქმით ამას ფსიქიკური მთლიანობის „ბუნდოვანებამდე“ მივყავართ: „ანთროპოლოგები კულტურულ განსხვავებებს ადამიანის ერთ-ერთ მახასიათებლად განიხილავდნენ და ‘ქომაგობდნენ’ კიდეც მათ. იმავროულად, ისინი კაცობრიობის ფსქიკურ უნივერსალურობას ამტკიცებდნენ და ამ ორ ხედვას შორის არსებულ წინააღმდეგობებს ვერც კი ამჩნევდნენ“ (Shore 1996: 15). ლუსიმ, ვინც ლიგნვისტურ ფარდობითობაზე (ჰიპოთეზა, რომელიც სეპირსა და უორფთან ასოცირდება. ლინგვისტური ფარდობითობის მიხედვით, კულტურა აზროვნებაზე გავლენას იმ ენის მეშვეობით ახდენს, რომელზეც მოცემული კულტურის წარმომადგენლები საუბრობენ) ჩატარებული კვლევების სიმწირით ფრიად შეწუხებული გახლდათ, ივარაუდა: „მრავალი მკვლევარი ვერ ბედავს ფსიქიკური მთლიანობის კონცეფციას დაუპირისპირდეს და ეს ევოლუციური თუ რასობრივი ისტორიული გამოცდილებით განპირობებული მენტალური განსხვავებების მიუხედავად ხდება. პირიქითაც კია - ეთიკური თვალსაზრისით იდეოლოგიური უნივერსალიზმი დადებით ტონად ითვლება“ (Lucy 1996: 42; იხ. Shore 1996).

პროცესისა და შინაარსის ერთმანეთისგან გამოყოფა თანამედროვე ადამიანის განვითარებისა და სწავლის გასაგებად არ გამოგვადგება. ინდივიდის ტვინის სამი მეოთხედი დაბადების შემდეგ ვითარდება, ნეირონული მოქნილობის ჩამოყალიბება განგრძობილი პროცესია და ცხოვრებისეული გამოცდილებით იქმნება (Bransford et al. 2000: 235). შესაბამისად, ჩვენი ევოლუციური მემკვიდრეობის ნაწილი „ეკო-ლოგი(კ)ური ტვინი“ გახლავთ, რომელიც „გარემოს მიერ მიწოდებული ინფორმაცით მთელი ცხოვრების მანძილზე ყალიბდება“. იგი „განსხვავებულ და ცვალებად პირობებთან კოგნიტური ადაპტაციისთვისაა განკუთვნილი“ (Shore 1996: 3, 312). გარესამყაროსთან საკმაოდ აქტიური ურთიერთობა გვახასიათებს: ჩვენს „ფიზიოლოგიურ ტვინებს სამყაროს სტრუქტურის შექმნისა და ექსპლუატაციის უნარი შესწევთ“ (Clark 1997: 220). თითოეული პიროვნების გონება კომპლექსური სოციუკულტურული გამოცდილებებით იქმნება. სხვადასხვა კულტურული გარემოების არსებობა,

სხვადასხვა უნიფორმაციები (კოგნიტური უნივერსალიები), მსჯელობა რომ „ყველა ბავშვი ერთნაირია“ და კოგნიტური განსხვავებები კულტურის მიერაა დეტერმინირებული, იმ დასკვნამდე სულაც არ მიგვიყვანს, რომ „ერთმანეთისგან მხოლოდ პროდუქტი ან მხოლოდ შინაარსი განსხვავდება“. „სწორი მიდგომით დავინახავთ, რომ თანამედროვე ადამიანის ნერვული სისტემის სტრუქტურა ლოკაციების მიხედვით კოგნიტურ განსხვავებებსაც მოიცავს და კოგნიტურ უნივერსალიებსაც“ (Shore 1996: 312). თუ დავასკვნით, რომ პროცესი და შინაარსი სოციოკულტურულ სამყაროში მონაწილეობის მისაღებად თანაბარმნიშვნელოვანია, მაშინ თეორიულ მსჯელობებში მათი დაშორიშორება გაუმართლებელია. ეს სტატიაში მრავალნახსენებ სქემებს და ქვემოთ აღწერილ ნარატივსაც (როგორც აზროვნების რეჟიმს) ეხება. კოგნიტური პროცესების ჩვენეულმა მიდგომამ მანევრირების საშუალება უნდა მოგვცეს როგორც კულტურულ გარემოებებში, ისე კულტურულ გარემოებებს შორის.

როგორ მოვერგოთ სხვების სტანდარტებს

ეს სექცია შეგნებულად მომყავს შინაარსისა და პროცესის ასპექტებზე საუბრის შემდგომ. კოგნიტურ ანთროპოლოგიაზე საუბრით თავს აღარ შეგაწყენთ. ამის ნაცვლად ევანს-პრიჩარდის 1937 წელს გამოქვეყნებულ წიგნს განვიხილავ, რომლის სახელია „მისნობა, წინასწარმეტყველები და მაგია ზანდეს ხალხში“. ჩემი აზრით, ეს ნაშრომი გუდინაფისა და სხვა მისი კოლეგების მიერ მოგვიანებით დასმული საკითხების წინაპირობას წარმოადგენს.

ევანს-პრიჩარდის მიზანი „მისნობის, მაგიისა და წინასწარმეტყველების სოციალური გარემოს უბრალო აღწერა არ გალხდათ. კვლევის საგანი იყო თუ როგორ ახდენს მათი ურთიერთმიმართება იდეური სისტემის ფორმირებას და როგორ გამოიხატება ეს სისტემა სოციალურ ქცევაში“ (Evans-Pritchard 1937: 2). ძალდატანებაზე, უფლებამოსილებასა და მკითხაობაზე დაკვირვებით მკვლევარი აღწერს, თუ როგორ ახდენს გენდერი და სოციალურად რელევანტური პოზიციები „იდეური სისტემის“ მეშვეობით ყოველდღიურ ქცევაზე გავლენას. იგი აცხადებს, რომ ჯადოსნობასთან დაკავშირებული გამოთქმები იმდენად ჩვეულებრივი მოვლენაა, რომ მათი გამოყენება განსაკუთრებულ „ემოციონალურ აღელვებაზე“ სულაც არ მეტყველებს. მკვლევარი საკუთარი სწავლის პროცესსაც აღწერს:

თავდაპირველად ჩემთვის გაუგებარი იყო რატომ გამოხატავდნენ ზანდეს ტომელები უბედურებას ნაივური, ჯადოსნური ტერმნილოგიით. თუმცა, როცა მათი იდიომატიკისთვის დამახასიათებელი აზროვნების სტილი შევისწავლე, მათსავით სპონტანურად დავიწყე ჯადოსნობასთან ასოცირებული ცნებების ყოველდღიურ

საუბარში გამოყენება (Evans-Pritchard 1937: 65).

ხშირად მეც ანალოგიური ფრაზეოლოგიით ვრეაგირებდი პრობლემებზე და ამით გამოცდას ვუწყობდი ასეთი არაგონივრულობის გადასახედად (Evans-Pritchard 1937: 99).

ამგვარად, ევანს-პრიჩარდმა საფუძვლიანად გადაამოწმა ჯადოსნობასთან ასოცირებული ცნებების ლოგიკურობა და აღნიშნა, რომ მათი გამოყენება არც მისთვის „აღმოჩნდა სირთულე" (1937: 540, 541). დროთა განმავლობაში მკვლევარმა მაგიურ კონცეფციებს პრაგმატული დანიშნულება მოუძებნა: მისნების მიერ მიღებულ რჩევებს, რომელიც ქათმების მოწამვლის პრაქტიკას ეფუძნება, თავის ყოველდღიურ ცხოვრებაში მოუნახა ადგილი და აღნიშნა: „ეს ოჯახური საქმეების საუკეთესო მოსაწესრიგებელი ხერხია იმათგან, რაც კი ოდესმე მსმენია" (1937: 270). ასეა თუ ისე, ევანს-პრიჩარდი იმ ხერხებს აღწერს, რაც მავანმა სხვების სტანდარტებთან შესაბამისობაში მოსასვლელად უნდა გაითვალისწინოს.

ზოგიერთი კვლევა ამ მოსაზრების კონტრასტულია. ლურმანი თავის წიგნში თანამედროვე ინგლისის „ჯადოქრებსა" და რიტუალურ მაგიაზე საუბრობს. იგი ერთგვარ „ინტერპრეტაციულ დინებას" აღწერს – „ესაა მავანის მიერ მოვლენების ინტერპრეტაცირების ნელი და გეგმაზომიერი ტრანსფორმაცია. მას ხშირად აქვს ადგილი მაგიურ აქტივობაში ჩართვისას. ზოგჯერ ვერც კი ვამჩნევთ, რომ ჩვენი მოსაზრებები შესაძლოა ერთმანეთის გამომრიცხველიც იყოს" (Luhrmann 1989: 312, 344). ჯადოქრად გახდომის პროცესი განსხვავებული პერცეფტული უნარების განვითარებას მოიცავს: ინფორმაცია ისეთი გზებით უნდა მოიპოვო, რაზეც სხვებს ხელი არ მიუწვდებათ, ხოლო საკუთარ თავს მოვლენისთვის განსხვავებული ინტერპრეტაციის მიცემის უფლება უნდა მისცე. ლურმანი წერს: „მაგიური იდეები ნორმალურად ეჩვენება პირს, ვინც უკვე ჯადოქრად გახდომის პროცესშია: ეს გარკვეული ტიპის სპეციალისტად ჩამოყალიბებას უფრო წააგავს, ვიდრე ახალი თეორიის შექმნას" (1989: 312). გუდი (Good 1994) ჰარვარდის სამედიცინო სასწავლებელში ჩატარებულ ეთნოგრაფიულ გამოკვლევაზე დაყრდნობით „სახასიათო ინტერპრეტაციულ პრაქტიკებს" გამოყოფს. მკვლევარი ამტკიცებს, რომ ისინი ამერიკული მედიცინის ერთ-ერთი ფუნდამენტს წარმოადგენს და ისეთივე მნიშვნელოვანია, როგორც ენისა და ბაზისური მედიცინის შესწავლა. ექიმობა პრაქტიკული გამოცდილებით აღსავსე „ახალ სამყაროში გადასახლებას" ნიშნავს. ამ სამყაროს სხვადასხვა „სპეციალიზირებული სტილი, მათ შორის 'ექიმური' 'ხედვის', 'წერისა' და 'ლაპარაკის' მანერა ამდიდრებს" - ეს ყველაფერი რეალობის სპეციფიკურ, „სამედიცინო" ფორმულირებას ემსახურება.

ლურმანისა და გუდის აზრით, ასეთი ჩართულობის დროს ინდივიდები ძვირფას ფენომენოლოგიურ გამოცდილებას იღებენ. შესაძლებელია ისიც ვივარაუდოთ, რომ არსებული სქემები შესაბამის პირობებში სხვა ადამიანებთან ინტერაქციისას განიცდიან ტრანსფორმაციას. დროთა განმავლობაში ინდივიდს სამყაროზე ახალი ხედვა უყალიბდება, რაც კულტურულად შედგენილ ქცევით გარემოში მაორიენტირებელ

ფუნქციასაც ასრულებს. ტრანსფორმაცია არაცნობიერად მიმდინარეობს, ხოლო გარეგნულ გამოხატულებას ეს პროცესი სიტუაციურ ქცევებში და წარსულის, აწმყოსა თუ მომავლის დისკურსებში ჰპოვებს (Good and Good 2000).

ლურმანისა და გუდის აღწერილ ინდივიდთა ტრანსფორმაცია რადიკალურად განსხვავდება ევანს-პრიჩარდის კვლევაში მონაწილე ადამიანების ტრანსფორმაციისგან, რადგან მისნობა, წინასწარმეტყველები და მაგია ზანდეს „აზროვნების სტრუქტურის“ განუყოფელია. ევანს-პრიჩარდი საკუთარი ცოდნის მოდელს ზანდეს ხალხის ცოდნის მოდელთან აპირისპირებს, რითაც ნათლად გამოხატავს, რომ მისნობა „სინამდვილეში არ არსებობს“ და არაა „ობიექტური რეალობა“. შესაბამისად, მისი ანგარიში კულტურულ შინაარსზეა ფოკუსირებული. მისნობაზე მკვლევრის ცოდნა ის რესურსია, რომლის საშუალებით ზანდეს მიერ აღქმული მოვლენების არსში ჩაწვდომას ცდილობს და ახერხებს კიდეც. მიუხედავად იმისა, რომ ევანს-პრიჩარდის ცოდნა ამ შემთხვევაში არსებულ მოდელს არ ემთხვევა, ეს ბევრს არაფერს ცვლის. ნარატივის ფორმით გადმოცემული სხვების გამოცდილების ანალიზი კვლევის საკმაოდ ეფექტური ხერხია - კულტურული ცნობები სნეულებასა და სხვა უბედურებებზე ხშირად ამ მეთოდით მოიპოვება, დასტურდება და რაფინირდება. იმის მისახვედრად, რომ ეს რეალობის ერთ-ერთი ვერსიაა (რომელიც სხვა კულტურის წარმომადგენლებმა მიიღეს), სულაც არ გახლავთ აუცილებელი მკვლევარმა ჯადოსნობის „ავკარგიანობა“ საკუთარ თავზე იწვნიოს.

ცვლილებებზე

ევანს-პრიჩარდს თუ არ ჩავთვლით, ძირითადი აქცენტები „იდენტიფიცირებულ“ კულტურულ ჯგუფებში (ზანდე) არსებული რეალობის საზიარო მსოფლხედველობაზე კეთდებოდა. პირადად ჩემი ნაშრომები საზიარო კულტურულ გარემოცვასა და მის ცვალებადობაზეა კონცენტრირებული. განსაკუთრებულ ინტერესს პოტენციური დაავადების პირობებში წარმოქმნილი მნიშვნელობები იწვევდა. მაგალითად, ანიშინააბეს საზოგადოებაში გავრცელებული ზოგიერთი ავადმყოფობის კონცეფცია მეტწილად უცნობია (არაა კულტურულად ხელმისაწვდომი) ევროპელი პირველმოსახლეების ახლომახლო მცხოვრებ შთამომავლებში (Garro 2002). შემოსაზღვრული და განცალკევებული „კულტურების“ ცნებები მეტად პრობლემური საკითხია, თუმცა, დღესდღეობით ეს უკვე გადაღეჭილი თემაა. კულტურული მსგავსების აღმოსაჩენად, რომლებიც „მხოლოდ სივრცულად და დროებრივად მომიჯნავე კომუნებს“ არ ახასიათებთ, შტრაუსი და ქუინი საზიარო კულტურულ მნიშვნელობებსა და მათ ემპირიულ საფუძვლებზე აკეთებენ აქცენტს:

ვინაიდან ინდივიდებს პერიოდული, საზიარო გამოცდილებები ახასიათებთ,

ისინი კი პიროვნების მიერ შექმნილი და დასწავლილი პროდუქტების საშუალებით ყალიბდება, რომლებსაც ერთნაირი სქემების წარმოქმნამდე მივყავართ - სწორი იქნება თუ ვიტყვით, რომ ეს ადამიანები კულტურასაც იზიარებენ...

შენ იზიარებ იმ ადამიანთა გამოცდილებას, ვინც შენნაირ მუსიკას უსმენს, შენნაირ სატელევიზიო შოუებს უყურებს ან შენნაირი ფორმალური განათლება მიიღო. და ეს იმისდა მიუხედავად, რომ შესაძლოა მსოფლიოს ერთმანეთისგან უკიდურესად დაშორებულ ადგილებში ცხოვრობდეთ. ყოველივე ეს თითოეულ ინდივიდს სანახევროდ ერთმანეთის მომცველი კულტურების საკვანძო წერტილად აქცევს (Strauss and Quinn 1997: 7).

„კულტურისა“ და „სანახევროდ ერთმანეთის მომცველი კულტურების“ ხსენება, ცოტა არ იყოს, მეხამუშება, ხოლო სეპირის მტკიცებას სრულიად ვეთანხმები: „ძნელია იმის დანახვა, თუ როგორ დააღწევს თავს კულტურული ანთროპოლოგია ინდივიდუალური რეალობის პირობებში ‘სოციალურ’ და ‘კულტურულ’ ანალიზის პატერნებს“ (1985b: 572). სეპირისთვის „კულტურა“ თეორიულ კონსტრუქტს (ზოგიერთი მიზნისთვის ხელსაყრელ რეალობის მოდელს) წარმოადგენდა, ანთროპოლოგები კი მის რეიფიკაციას ხშირად ახდენენ. მიუხედავად იმისა, რომ ამაზე აქ ფართოდ ვერ ვიმსჯელებ, სეპირის ნაშრომებმა და პირადმა გამოცდილებამ მასწავლა, რომ საზიარო ასპექტების ირგვლივ კულტურის კონსტრუირების პროცესს მეტი სიფრთხილით უნდა მოვეკიდო. მეც ვიზიარებ სეპირის ხედვას იმაზე, რომ ანალიზის ბაზისურ ერთეულად „კულტურის“ აღება ბევრ პრობლემასთანაა დაკავშირებული.

ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს სოციალური ჯგუფის თუ „მტკიცე კოლექტივის“ წევრების მიერ გაზიარებული ცოდნის ან ყოფიერების მოდელების არსებობას უარვყოფდეთ (Hannerz 1996: 33) - მსგავსი კანონზომიერებები დროსაც კი უძლებს და შეგვიძლია მომავალ თაობებშიც აღმოვაჩინოთ. ამის ნაცვლად ვამტკიცებთ, რომ ვარიაციისა და პოტენციური ცვლილების არსებობა ემპირიული საკითხია და არა აპრიორული ვარაუდი. ჩემი აზრით, პროცესზე ორიენტირებული მიდგომის ერთ-ერთი უპირატესობა ის გახლავთ, რომ მას „ანიშინააბეს“ კულტურის-მაგვარი ცნებებით კვლევის დატვირთვა არ ჭირდება. თუ სწორად ვახდენ შტრაუსისა და ქუინის ინტერპრეტირებას, ანიშინააბეს კულტურის ცალკეული წარმომადგენელი „ანიშინააბეს“ და „კანადური“ კულტურების დამაკავშირებელ „საკვანძო წერტილად“ არ უნდა მოვიაზროთ.

ანიშინააბეს მეორე კომუნაში განხორციელებული საველე კვლევის დროს (პირველი კომუნის მსგავსად მეორე კომუნის წევრებიც ორ ენაზე - ინგლისურსა და ოჯიბვეზე საუბრობენ) აღმოვაჩინე, რომ ზოგიერთი რწმენათა სტრუქტურა ორივე კომუნაში არსებობს, ზოგი კი მხოლოდ პირველში შეინიშნება. ამის ერთ-ერთი სავარაუდო ახსნა ისტორიულ ევოლუციასა და მისიონერების მიერ რჯულზე მოქცევის

განსხვავებულ ტექნიკებში უნდა ვეძებოთ. მეორე კომუნაში შამანები აღარ არსებობენ, პირველში კი ჯერაც არ გამრალან. გვაქვს კი ამის მერე უფლება, რომ „ანიშინააბეს“ ერთიანი კულტურის არსებობაზე მოვახდინოთ აპელირება?

მიუხედავად იმისა, რომ ჩემი ნაშრომები ძირითადად „ინტრაკულტურულ ვარიაციებს“ უტრიალებს, უფრო და უფრო ნაკლებ კომფორტულად ვგრძნობ თავს ამ ფრაზის გამოყენებისას, რადგან იგი გულისხმობს, რომ ცვლილება „ცალკეულ კულტურაში“ ხდება. ამჟამად მირჩევნია კულტურათაშორისი ცვლილებებიც განვიხილო, რითაც პროცესს შეძლებისდაგვარად ნათელი მოეფინება და მეტად თვალსაჩინო შედეგებამდე მიგვიყვანს.

ამ სტატიაში ფოკუსი სხვადასხვა კულტურულ გარემოში მიმდინარე კოგნიტურ პროცესებზე კეთდება. შესაბამისად, რაც არ უნდა „შემოვსაზღვროთ“ გარემო იგი მაინც გამტარი დარჩება - ამას მისიონერების მაგალითიც ადასტურებს. ანიშინააბეს საზოგადოების წევრები რუტინულად მოგზაურობენ და ხშირად ტოვებენ კომუნის ფარგლებს; ეს სხვადასხვა დროს ხდება, ხოლო გარეშე პირებთან ინტერაქციის შედეგები შინ დაბრუნებისას იჩენს თავს. პერიოდულად ანიშინააბეს ხალხის მშობლიურ მიწაზე უცხოელებიც ჩადიან. კომუნის წევრებს აქტიური ურთიერთობა აქვთ პროფესიონალ ექიმებთან, მაგრამ, როგორც მოგვიანებით დავინახავთ, მიწოდებული გზავნილების ინტერპრეტაცია და უკუკავშირი ინდივიდების მიხედვით მკვეთრად ვარირებს. ეს ინტერპრეტაციები ხშირად სხვებზე გავლენის მოხდენის ან სხვებისგან გავლენის მიღების პოტენციურ ინსტრუმენტად იქცევა სოციალურ არენაზე. ვინაიდან ბეჭდური, რადიო და სატელევიზიო მედია ფართოდაა გავრცელებული, მე აღვწერე შემთხვევები, სადაც მარტივად შეიძლება პარალელების დანახვა პაციენტების მიერ აღწერილ ჩივილებსა და ტელევიზორში ნანახი დაავადებების სიმპტომებს შორის (მაგ.: Garro 2000b: 82; 2003: 18). პროცესზე ორიენტირებული პერსპექტივა საშუალებას გვაძლევს ფარდობითი გამოცდილების ნებისმიერი ფორმა ცოდნის აქტივობების ნაწილი გახდეს. ეს იმგვარი ინტერაქციის გამოცდილებასაც მოიცავს, როცა ერთი მხარე ფიზიკურად არ ესწრება პროცესს და ურთიერთქმედება ადამიანის მიერ შექმნილი არტეფაქტების და რეგიონალური თუ ტრანსნაციონალური მედიის საშუალებით ხორციელდება (Strauss and Quinn 1997, 7; Anderson-Fye 2003; Robbins 1997). ასეთი ფარდობითი გამოცდილების კიდევ ერთი მაგალითი წიგნის კითხვაა: მკითხველს გამოგონილი დროისა და სივრცის ილუზიური კონსტრუქციები ხშირად თავის ყოველდღიურობაში გადმოაქვს. ჰანერზი წერს: „თუ ადამიანი სხვისი გონებისთვის მისაწვდომია, იქნება ეს ფიზიკური თანამყოფობა თუ არტეფაქტური კავშირი, მაშასადამე იგი ინტერპრეტირებადიც ყოფილა. თქვენი სურვილის მიუხედავად ყოველთვის მოგაწერენ გარკვეულ მნიშვნელობას“ (Hannerz 1992: 4).

„გარეშე“, „ახალი“ ან „შემოსული“ (მაგ.: ადამიანები, იდეები, არტეფაქტები, მედია) ლოკალური კულტურული დინების ნაწილი ურთიერთობების მეშვეობით

ხდება (Hannerz 1992). კულტურული დინების გაკონტროლების მცდელობამ შესაძლოა სოციუმის ორგანიზებაზე მოახდინოს გავლენა, სახელდობრ ისეთ ხაზებზე, როგორიცაა გენდერი, რასა, სოციალური კლასი და ეთნიკურობა (Hannerz 1996). ამგვარად, არსებულმა სოციოკულტურულმა და პოლიტიკურ-ეკონომიკურმა ორგანიზებამ შესაძლოა ერთსა და იმავე დროს შეზღუდოს ან ხელი შეუწყოს გარკვეული ტიპის ურთიერთობებს სხვებთან და არტეფაქტებთან; ამას მნიშვნელობების შექმნის დიფერენცირებული და სოციალურად განსაზღვრული პატერნების შექმნის ახალ შესაძლებლობებამდე მივყავართ. კულტურულ დინებაში წინა პლანზე ხშირად ფსიქოლოგიური ფაქტორებია წამოწეული, რადგან ისინი უფრო მრავალმნიშვნელოვანიცაა და საინტერესოც. ამგვარად, დინებაში არსებული გარკვეული ინფორმაციის მოძიებამდე (Anderson-Fye 2003; Robbins 1997) და/ან მანამდე არსებული გაგებების რელევანტურობის გადამოწმებამდეც შეიძლება მივიდეთ (Hollan 1988: 282, Garro 2000b: 82).

არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ზოგადი სოციალური კონტექსტებიც ცვალებადია. კანადელი ანიშინააბეს საზოგადოებაში სასკოლო განათლება სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქაში სხვადასხვა ფორმას იღებდა, ეს კი პირდაპირ კავშირშია ანიშინააბეს შამანების ჩართულობის სხვადასხვა პატერნებთან (იხ. Garro 2003: 19–20). განათლების გარდა, ძალაუფლების ცვლილებებსა და სხვა ისტორიულ ფაქტორებს მნიშვნელობის კონსტრუირებისთვის საჭირო კულტურული რესურსების მატებასა თუ კლებაზე დიდი ზეგავლენის მოხდენა შეუძლია. კანადაში მცხოვრები ინდიელების ავტონომიურობისკენ სწრაფვის ტენდენციას ფონად აბორიგენული მკურნალობის ტრადიციებისადმი ფართო და პოზიტიური დამოკიდებულება გასდევდა. ამან ანიშინააბეს ზემოთ მოყვანილ ორ სხვადასხვა კომუნაში განსხვავებული და კომპლექსური ფორმები მიიღო. ერთ-ერთი ტენდენცია ის გახლდათ, რომ რადგან პირველი კომუნის შამანი პერიოდულად სტუმრობდა მეორე კომუნას, ამან უკანასკნელის სოციალურ ცხოვრებაზე იქონია გავლენა (რაც სნეულების მიმართ ზოგადი დამოკიდებულების ტრანსფორმაციაში გამოიხატა). სტატიის ბოლოსწინა სექცია ნარატიულ აზროვნებას ეხება - კოგნიტური ჩართულობის აქტიურ და კონსტრუქციულ რეჟიმს, რომელიც კულტურულად დამაჯერებელ კონცეფციებს ცალკეულ გარემოებებთან აერთიანებს.

გამოცდილების ნარატიული კონსტრუირება

ნარატიული აზროვნება შეგვიძლია ლოკალიზებული გამოცდილებებისა და მოვლენების კულტურულად ინფორმირებულ პერსპექტივად განვიხილოთ. ადამიანი თავისი ცხოვრების ფუნდამენტურ გააზრებას დროის მეშვეობით ახერხებს; ნარატივის მეშვეობით კი მოვლენების მსვლელობას აღვადგენთ და ვიგებთ, როგორ შექმნა ჩვენი

ცხოვრების ისტორია საკუთარმა და სხვისმა ქმედებებმა (იხ. Garro and Mattingly 2000). „ძალისხმევა არსებული მნიშვნელობის შემდგომ“ ნარატივით გამოცდილების გადაცემის მიდრეკილებაა, განსაკუთრებით იმ შემთხვევაში, თუ ეს გამოცდილება არც ისე სასიამოვნოა. ქვემოთ თქვენს ყურადღებას ავადმყოფობასთან დაკავშირებულ უსიამოვნო გამოცდილებებზე გავამახვილებ.

ნარატივის საშუალებით აწმყოს უსიამოვნებები უფრო ფართო დროით გარემოცვაში ლოკალიზდება (თუმცა ეს წარმავალია). ნარატიული აქტივობა, როგორც „გამოცდილების მოწესრიგების, რეალობის კონსტრუირების“ (Bruner 1986: 11) ერთ-ერთი ფორმა, წარსულსა და აწმყოსთან ერთად შესაძლო მომავალსაც ითვალისწინებს, როგორც „ჯერ კიდევ განუხორციელებელ“ გამოცდილებას (Ochs and Capps 2001: 2). ნარატიული აზროვნება დაგვეხმარება აღვიქვათ თუ როგორ ახერხებენ ერთდროულად კოგნიტური, კულტურული და სოციალური პროცესები არსებული გამოცდილება კონსტრუირებულ მნიშვნელობას დაუკავშირონ. ბარტლეტს რომ დავესეხოთ, სქემები წარსული გამოცდილების აქტიური ფორმირებებია, რომლებიც ჩვენი და სამყაროს ურთიერთობას შუამდგომლობენ. ჰელოუელმა პირველმა შენიშნა, რომ ჩვენი სამყარო კულტურულ საზრისს მაშინ იძენს, როცა საორიენტაციო სტრუქტურების (სახელდობრ სქემების) განვითარება ორგანიზებულ გამოცდილებას სელექციურად უკავშირდება. ნარატივი კოგნიტური ჩართულობის აქტიური და კონსტრუქციული რეჟიმია, მკაფიო ინტერპრეტაციული სტრუქტურით, ანუ სქემებით, რომლებიც, თავის მხრივ, ნარატივის შექმნასა და ინტერპრეტაციას ხელმძღვანელობს.

როგორც აღვნიშნე, ნარატივი აზროვნების მოდელს წარმოადგენს, რომელიც წარსულის კონტექსტებსა და ინტერაქციებში მონაწილეობას გულისხმობს. კულტურული რესურსის ცნება ყურადღებას ისტორიულად ლოკალიზებულ და სოციალურად განხორციელებულ ინტერპრეტაციულ სტრუქტურებზე ამახვილებს - ესაა კულტურულ გარემოცვაში არსებული ინტერპრეტაციული შესაძლებლობა. კულტურულად ხელმისაწვდომი ინტერპრეტაციული სტრუქტურები (მათგან ზოგს ფართოდ იზიარებენ, ზოგს კი ნაკლებად) რესურსების მაგივრობას წევენ, რომელთაც ინდივიდი საკუთარი, სხვისი თუ კოლექტიური გამოცდილების გასააზრებლად ეყრდნობა. ფართოდ გაცნობიერებული კულტურულად ხელმისაწვდომი სტრუქტურა, შეგვიძლია კოლექტიურ მეხსიერებადაც წარმოვიდგინოთ. ცალკეული კულტურული უსიამოვნო გამოცდილება (სნეულება) ხშირად ნარატივის საშუალებით გამოიხატება, ამიტომ ერთსა და იმავე დროს მომავალზეცაა ორიენტირებული (სამკურნალო აქტივობები) და წარსულის ორგანიზებასაც ახდენს (სავარაუდო გამომწვევი მიზეზი). ინტერპრეტაციული ჩარჩოების ალტერნატივების მიღება ერთდროულადაა შესაძლებელი და რაც ახლა რელევანტურად გვეჩვენება დროთა განმავლობაში გამომჟღავნებული მოვლენათა წყალობით შეიძლება შეიცვალოს (იხ.Garro 1998a, 1998b). ფრეიკი (1961) ავადობის მიმართ დამოკიდებულებებს ფართოდ განიხილავს თავის

ნაშრომში „კანის დაავადებების“ დიაგნოსტირებაზე, რომელიც სუბანუნის ხალხში ჩაატარა; მისი თქმით, დაავადების შეფასება ხანდახან შესაძლოა „სოციალურ აქტივობაში“ გადაიზარდოს, რაც კულტურულად გაზიარებული წარმოდგენებისა და კონკრეტული დაავადების სამკურნალო მეთოდის შეთავსების მცდელობა იქნება.

შესაძლოა ნარატივის კონსტრუირება ერთდროულად რამდენიმე სუბიექტმა მოახდინოს. ეს სხვადასხვა ფორმას იღებს. ავტორიტეტული ცოდნის მქონე პირები (ექიმი, შამანი) ნარატივის საზიარო შექმნას ზოგჯერ გარკვეული გზებით უწყობენ ხელს, რასაც საერთო ინტერპრეტაციულ შეთანხმებამდე მივყავართ. ამგვარად, სოციალური კონტექსტი ხშირად გარკვეულ ნარატიულ ჩარჩოებში მოქცეულ დებულებებს წამოწევს წინ, სხვები კი დროებით უკანა პლანზე გადადის (Garro 2000a, 2001; Ochs and Capps 2001). ზოგ შემთხვევაში, ალტერნატიული (ხშირად ახალიც) კულტურული რესურსები სხვებთან ინტერაქციის წამახალისებელია: მაგალითად, ექიმთან კონსულტაცია ან კულტურული არტეფაქტებიდან (სატელევიზიო პროგრამა, ვებსაიტი ან წიგნი) ამოკრეფილი იდეები.

კულტურაში არსებული შეხედულებები ერთდროულად ხელსაც უწყობს და ზღუდავს კიდეც ინტერპრეტაციის შესაძლებლობებს. ისინი წარმოადგენენ რესურსებს დაავადებასა და სხვა ნეგატიურ მოვლენებთან ირგვლივ არსებული გაურკვევლობის გადასალახად. კულტურული რესურსები ისტორიულადაა ლოკალიზებული. ზოგიერთმა ნარატიულმა ჩარჩომ ჟამთა სვლას გაუძლო, ზოგი ეფემერული გამოდგა. ისტორიული გარემოებებმა, როგორიცაა ბიომედიცინის პრაქტიკოსებთან ინტენსიური ურთიერთობა ან კოლექტიურად განცდილი ცვლილებები, შესაძლოა მანამდე არსებულ შეხედულებებზე მოახდინონ გავლენა ან ახალი შეხედულებების დამკვიდრებას მოუმზადონ ნიადაგი. ანიშინააბეს საზოგადოებაში არსებული ზოგიერთი ნარატივი კოლონიზაციის სოციალურ პროცესებს ასახავს. ავადმყოფობის მაგალითს თუ განვიხილავთ, სკოლები, მისიონერები და გარესამყაროდან შესული სხვა არამკითხე მოამბენი მისდამი დამოკიდებულების შეცვლას, თავიანთი ნარატივების დამკვიდრებასა და არსებულის დამცირებას ცდილობდნენ. ახალი ამხსნელი სტრუქტურები არსებული ცოდნის საფუძველზე კოლექტიურად იქნა ინტერნალიზებული (იხ.Garro 2002: 84) და ახალი სამოქმედო ასპარეზის შესაბამისად ტრანსფორმირდა. თუმცა, ზოგიერთი ნარატივი ავადმყოფობას იმ საზიანო შედეგებს უკავშირებს, რომლებიც ევროპელების ჩასახლებამ გამოიწვია.

ანიშინააბეს საზოგადოებისთვის შაქრიანი დიაბეტი მოზარდებში შედარებით ახალი დაავადებაა. იგი მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ შეამჩნიეს და შიშებიც გაუჩნდათ, მომავალში ეს სენი ყველას არ შეყროდა. ზოგადობის დაურღვევლად, დიაბეტზე საუბარი ძირითადად დაავადებულთა მზარდი რაოდენობის გამო შეშფოთების გამომხატველია; იკვეთება ფესვგადგმული მოსაზრებაც, რომ დიაბეტს გარკვეული ტიპის საკვები იწვევს. აგრეთვე მას თეთრკანიანთა დაავადებად მიიჩნევენ, რადგან იგი

სწორედ იმ პერიოდიდან ახსოვთ, როცა ევროპელები ჩრდილოეთ ამერიკაში ჩავიდნენ; შესაბამისად, ანიშინააბეს წარმომადგენლები საკუთარი ცხოვრების სტილის რღვევასა და განადგურებას მათ მიაწერენ. დიაბეტზე დისკუსიისას ხშირად ვაწყდებოდი დაპირისპირებას უწინ მოყვანილ ჯანმრთელ საკვებსა და ანიშინააბეს ახლანდელ რეალობაში არსებულ შედარებით არაჯანსაღ საკვებს შორის, რომელიც მაღაზიებში იყიდება. ამ დაავადებაზე სხვა ბევრი რამეც გავიგე. იმის გამოსარკვევად არსებობდა თუ არა კულტურულად გაზიარებული წარმოდგენა დიაბეტზე (კულტურული შინაარსის მიდგომა), ამ სენით შეპყრობილებს ინტერვიუები ჩამოვართვი. ასეთი საზიარო შეხედულების მტკიცებულება უხვად მოვიპოვე; თუმცა, ჩემთვის მეტად საინტერესო ის იყო, რომ ზოგიერთი ინდივიდი თავის თავს განსხვავებულ ნარატიულ ჩარჩოებში აქცევდა.

შევნიშნე, რომ ახალგაზრდები და ხანში შესულები დიაბეტზე განსხვავებულად საუბრობდნენ (იხ. Garro 2000a). შედარებით ახალგაზრდა რესპოდენტები საკუთარ დიაბეტს შაქრით მდიდარი საკვებისა და სასმელების უზომო მოხმარებას აბრალებდნენ, ამით კი ექიმების ავტორიტეტულ ცოდნას უსვამდნენ ხაზს. აგრეთვე მიუთითებდნენ, რომ დიაბეტი მემკვიდრეობითობასაც უკავშირდება. ისინი იშვიათად უკავშირებდნენ დაავადებას თეთრკანიანებს და თუ უკავშირებდნენ ამას მათ პიროვნულ გამოცდილებასთან არაფერი ჰქონდა საერთო. ამის საპირისპიროდ, ასაკოვანი ადამიანები ხაზს უსვამდნენ, რომ დიაბეტი ევროპელების დაავადებაა, აქცენტს კი საკვების რაოდენობის ნაცვლად მის ხარისხზე აკეთებდნენ. შაქრის რაოდენობა მცირე მათგანმა ახსენა; სამაგიეროდ ბევრი ისაუბრეს მოსავლის ხელოვნურ შეწამვლაზე, ცხოველების ინექციებზე და ქიმიურ დანამატებზე სურსათის დამუშავებისა თუ დაკონსერვების პროცესში.

ყოველივე ზემოთქმულმა იმ დასკვნამდე მიმიყვანა, რომ დიაბეტზე არსებული შეხედულების განსხვავებები სხვადასხვანაირი აზროვნებისა და ცოდნის დამსახურებაა. და ვინაიდან ეს ახსნის დეტერმინირებული ფორმა არაა (ეს პატერნული ტენდენციებია), დიაბეტისადმი განსხვავებულ მიდგომებზე პასუხი ისტორიულად განსხვავებულ ცხოვრების გამოცდილებებში უნდა ვეძიოთ (სადაც წლოვანება მოსახერხებელი მარკერია). ხნიერი ადამიანები იმ ეპოქაში გაიზარდნენ, როცა ხსენებული დაავადება საერთოდ არ არსებობდა - ზოგი იმასაც ამტკიცებდა, რომ ახსოვთ როდის დაისვა დიაბეტის დიაგნოზი პირველად. პრობლემა საგანგაშო მას შემდეგ გახდა, რაც ამ საზოგადოების წევრები სურსათ-სანოვაგის მაღაზიების მოწოდებულ საკვებსა და კონსერვებზე დამოკიდებული გახდნენ. თუმცა, ბევრმა შენიშნა, რომ ოჯახის სხვადასხვა წევრი დიაბეტის მატარებელი იყო - ეს კი შეუთავსებელი აღმოჩნდა ცოდნასთან, რომ ეს ახალი სენია და არა ძველი.

განსხვავებული ცოდნა შინაარსის მიღმიერ ასპექტებს მოიცავს. იგი იმას უკავშირდება, თუ როგორ იხსენებს ინდივიდი საკუთარ წარსულს და როგორ

წარმოუდგენია მომავალი. ცოდნა და გახსენება ერთმანეთშია გადახლართული, დამახსოვრების პროცესი უკვე არსებულ ცოდნაზეა მიბმული. ეს კი რეფლექსიური მტკიცებების მომცველი დინამიკური პროცესია, რომლებიც შეიძლება ახალი გამოცდილებებით შეიცვალოს (იხ.Garro 2000a: 309–311). მოსაზრებები საკვებში არებულ მომწამვლელ ქიმიკატებზე და დიეტურ პრობლემებზე კულტურულად ხელმისაწვდომი რესურსებია, რომლებიც მომწესრიგებელი გამოცდილების ნარატიულ ფორმებს გვთავაზობს: ეს გახლავთ წარსულის, აწმყოსა და შესაძლო მომავლის ორი ვერსია. როცა ახალგაზრდა პიროვნება თავის დიაბეტს სოდიანი სასმელებისა და შოკოლადის ფილების უზომო მოხმარებით ხსნის, კულტურულად ხელმისაწვდომი ნარატიული სტრუქტურა ლოკალიზებული ცოდნა ხდება, რომელიც კონკრეტულ ადამიანთან, კონტექსტთან და ავადმყოფობის ისტორიასთანაა დაკავშირებული. ზუსტად იგივე ხდება ხნიერი ინდივიდის შემთხვევაშიც, რომელიც დიაბეტს „თეთრი კაცის დაავადებად“ მიიჩნევს. ერთ-ერთი ასაკოვანი პიროვნება სინანულით იხსენებს თუ რამდენი დრო დახარჯა რეზერვაციის გამგეობისთვის აგრიკულტურული სამსახურის ხვეწნა-მუდარაში; დიაბეტის გაჩენას კი კონსერვირებულ საკვებში არსებულ „შხამებს“ აბრალებს, რომელსაც იმ დროს მიირთმევდა ალტერნატივის არარსებობის გამო. ეს შემთხვევა ანიშინააბეს კოლექტიური ისტორიისა და ინდივიდუალური გარემოებების შერწყმის მაგალითია.

სხვა საქმეა, როცა ინდივიდებმა არ იციან ალტერნატიული ჩარჩოების არსებობის შესახებ. ზოგიერთი იმათგანი, ვინც მხოლოდ თეთრკანიანთა დაავადებაზე ან უზომო ჭამაზე ფოკუსირდებოდა, ხშირად უარყოფდა სხვა მოსაზრების არსებობის შესაძლებლობას და ამის მიზეზებსაც ასახელებდნენ. მავანმა შეიძლება იცოდეს კულტურულად ხელმისაწვდომი სტრუქტურის (შინაარსის დონეზე) შესახებ მაგრამ არ „ცხოვრობდეს“ რეალობით, რომელსაც იგი სთავაზობს. გარდა ამისა, ყველაფერი რაც ნაცნობია და მეხსიერებაში არსებობს მნიშვნელოვანია აწმყოსა და მომავლის მისაღებად. ახალგაზრდა ქალი, ვინც დიაბეტის გაჩენა შაქრით მდიდარი საკვების უზომო მიღებას დააბრალა, ფიქრობს, რომ დაავადების პრევენციისთვის შაქრის მიღების შეზღუდვა გადამწყვეტია. ხნიერმა ქალმა, ვინც დიაბეტს დაკონსერვებული საკვების მირთმევას უკავშირებს, დაავადების შესამსუბუქებლად სადილისთვის საჭირო ინგრედიენტების მოპოვების წესი და კულინარიული ჩვეულებები დედამისისგან გადმოიღო.

გამოცდილების ნარატიულ ჩარჩოებში მოქცევის კიდევ უფრო დინამიკურ მაგალითს ე.წ. ანიშინააბეს დაავადება წარმოადგენს. სიმარტივისთვის, ანიშინააბეს დაავადებას მხოლოდ „ჯადოს“ არსებობას დავუკავშირებ, რაც შეიძლება დაავადების მიზეზადაც განვიხილოთ. „ჯადო“ ზოგიერთ პირს ადამიანის წინასწარგანზრახული, ფარული და მორალური დაზიანების ძალაუფლებას ანიჭებს; იგი სხვებს აიძულებს „ჩაიდინონ ქმედება, რომელსაც პიროვნული ავტონომიის პირობებში არასოდეს ჩაიდენდნენ“ (Black 1977: 150). ხშირად ბევრი გარემოება პირდაპირ „ჯადოზე“

მიუთითებს, ზოგჯერ ეს არც ისე ნათელია და „ნიშნების“ ნაკლებობაა (ამ შემთხვევაში დაზარალებული ეჭვების გადასამოწმებლად შამანთან მიდის). ჩემი საველე მუშაობის დროს უამრავ ერთმანეთისგან განსხვავებულ ინდივიდს წავაწყდი, ვინც „ჯადოს“ დაავადებებისა და უბედურების სარწმუნო გამომწვევ მიზეზად თვლიდა (იხ. Garro 1990, 1998ხ, 2003). ზოგის თქმით, შამანთან ვიზიტს ფიქრადაც არასოდეს გაივლებს, ხოლო მათ, ვისაც ღრმად სჯერა „ჯადოსი“, ანიშინააბეს შამანთან ვიზიტი ერთადერთი შესაძლო გამოსავალია.

ჩემი ახლო მეგობარი ერთ-ერთი იმათთაგანი იყო, ვინც ანიშინააბეს დაავადებას, განსაკუთრებით კი „ჯადოს“ არსებობას სავსებით უარყოფდა. ამ პოზიციას მისი დედმამიშვილებიც იზიარებდნენ და მშობლებიც. ახალგაზრდობაში მისმა მშობლებმა დიდი დრო გაატარეს რელიგიურ სკოლებში, შესაბამისად ანიშინააბეს დაავადებისა და „ჯადოს“ არსებობის არ სჯეროდათ. ჩემი მეგობარი დამეხმარა „ჯადოს“ ლოკალური კულტურის ლოგიკას ჩავწვდომოდი და იმ სიტუაციებზე მიმითითა, სადაც „ჯადოს“ შიშები შეიძლება გაჩენილიყო და ამასთან ვისზე შეიძლებოდა მიეტანათ ეჭვი. მისი ცოდნის მოდელი ევანს-პრიჩარდისას ემთხვევა: ხვდებოდა, რომ ეს სხვების რეალობა იყო, მაგრამ სანამ პირადად არ შეეხებოდა, სრულიადაც არ ანაღვლებდა. მისი ცოდნა „ჯადოზე“ რესურსს წარმოადგენდა, რათა სხვების ნარატივის კონსტრუქცია გაეგო. რადიკალურად სხვა შემთხვევაა ჩემი მეორე მეგობარი, რომელსაც საკმაოდ ცრუმორწმუნედ ახასიათებდნენ. მან თავის სახლობლო წრესთან ერთად მომიყვა წარსულში გადახდენილ უბედურებებზე, როცა მათ „ჯადოს“ ეფექტები თავს დაატყდათ და მხოლოდ ანიშინააბეს შამანის წყალობით გამოჯანმრთელდნენ. ჰელოუელს თუ დავესესხებით, მის ქცევით გარემოში „ჯადო“ ობიექტურ რეალობას წარმოადგენდა; „ჯადოს“ მოჩვენებითმა ყველგანმყოფობამ ფსიქოლოგიური ველი შექმნა, რომელშიც ჩემი მეგობარი მოქმედებდა. შიშობდა, რომ სახლს გარეთ მყოფ ადამიანებს შესაძლოა შურდათ მისი ან რაღაცით გაენაწყენებინა; „ჯადოს“ ინტერპრეტაციულმა შესაძლებლობამ (პროგნოზირების უნარის მქონე სქემამ) ის ალი აანთო, რომელიც სოციალური გარემოს (ცნობიერი და არაცნობიერი) მონიტორინგისთვისაა საჭირო. მას შემდეგაც კი, რაც თვითონ და ოჯახის წევრებმა დამცველი ავგაროზები გაიკეთეს, რამდენჯერმე შეცვალა გეგმები, რათა „ჯადოს“ პოტენციურ გამკეთებლებთან და ავისმზრახველებთან შეხვედრა თავიდან აეცილებინა. რამდენჯერმე შამანმაც დაუდასტურა „ჯადოს“ არსებობა. თუმცა, იყო ისეთი შემთხვევებიც, როცა შამანმა ეჭვები გაუქარწყლა და მეხსიერებაზე გავლენის მოხდენით მომხდარის ალტერნატიული ვერსია დააჯერა.

ზოგჯერ, ის პიროვნებებიც კი, ვინც „ჯადოს“ ძალაუფლებას ნაკლებად ენდობოდნენ, პრობლემის გაჩენისთანავე სახალხო შამანთან გარბოდნენ დახმარების სათხოვნელად. პრობლემა იმგვარად მჟღავნდებოდა, რომ თავისებურ შესაძლო ნარატიულ სტრუქტურას გვთავაზობდა. ზოგჯერ სხვები გამოთქვამდნენ აზრს, რომ

იქნება საქმეში „ჯადო“ ყოფილიყო გარეული. მაგალითად, რეზერვაციაში დაბადებული ერთი ახალგაზრდა ქალი, რომელიც ურბანულ გარემოში გაიზარდა და გათხოვების შემდგომ დაუბრუნდა მშობლიურ კომუნას, „ჯადოს“ მიმართ აგდებული და ირონიული დამოკიდებულებით გამოირჩეოდა. იგი იმაშიც დარწმუნებული იყო, რომ მის თვალთახედვას გავიზიარებდი. გარკვეული დროის შემდეგ, როცა ანიშინააბეს კომუნადან რამდენიმე თვით წამოსვლა მომიხდა, სამწუხარო ამბები გავიგე, რომელიც მას და მის ოჯახს დაატყდა თავს. მოგვიანებით მეტად დამწუხრებულმა მინახულა და მიმტკიცებდა, რომ რაც აქამდე დაუჯერებელი ეგონა, სიმართლე აღმოჩნდა - „ჯადო“ მართლაც არსებობდა. მან დეტალურად აღწერა ფატალური გამოცდილება, რამაც იგი შამანთან მიიყვანა და სხვა ნარატიულ შესაძლებლობებზე უარი ათქმევინა. სულ მოკლე დროში ქალმა ინტერპრეტაციული „გადანაცვლება“ განიცადა, ანუ განსხვავებულ ქცევით გარემოში მოხვდა იმის მიუხედავად, რომ კომუნა არ დაუტოვებია. უწინ სოციალურად აქტიური პიროვნება გახლდათ, ბოლო რამდენიმე თვის განმავლობაში კი სახლში გამოიკეტა: მას წარმოდგენა არ ჰქონდა ვის სურდა მისთვის ზიანის მიყენება, ამიტომ უსაფრთხოების მიზნით შინ დარჩენას ამჯობინებდა. ჩემ მიერ ჩაწერილი უამრავი შემთხვევიდან, „ძალისხმევა არსებული მნიშვნელობის შედმგომ“ მხოლოდ ერთი მიმართულებით არ ვითარდება. არსებობს მრავალი, ხშირად ერთმანეთის საწინააღმდეგო ინტერპრეტაციული სტრუქტურა, რომელიც პოტენციურად ერგება ამა თუ იმ სიტუაციას (იხ. Garro 1998b).

ხსენებული ნიმუშები მხოლოდ კულტურულ შინაარსზე ორიენტირებულ მიდგომას უპირისპირდება. ანიშინააბეს კომუნაში მავანს შეუძლია მრავალგვარად მოიქცეს: აღიაროს ან უარყოს „ჯადოს“ რეალურობა, გადაერთოს ერთი პოლუსიდან მეორეზე, მოიქცეს ევანს-პრიჩარდის სასწავლო იდიომის მსგავად და ა.შ. გამიკვირდება, თუ ვინმე ამ საზოგადოებაში გარკვეულ დროს გაატარებს და „ჯადოს“ შესახებ ვერაფერს გაიგებს - „ჯადოზე“ არსებული შენიშვნებითა და ისტორიებით ყოველდღიური საუბრებია გამსჭვალული, რაც ხშირად სოციალურ დაძაბულობასაც აჩენს და პოლიტიკურ ასპექტებსაც ეხება. ამგვარად, ენდობა ვინმე ასეთ საუბარს თუ არა, რაღაც დონეზე ინფორმირებულობა აუცილებელია მათ სოციალურ ცხოვრებაში სრული მონაწილეობის მისაღებად.

ასეთი კულტურული რესურსები შესაძლებელია კოლექტიური მეხსიერების ფორმადაც ჩაითვალოს. ესაა წყარო, რომელსაც ისტორიულად წარსულის რეკონსტრუქციისთვის ეყრდნობიან, აზრს სძენენ აწმყოს და პროგნოზირებენ მომავალს. და მაინც, იმის აღწერა, რასაც შეგვიძლია ფუძეული საზრისი ან კოგნიტური შინაარსი ვუწოდოთ, საწყისი ეთნოგრაფიული წერტილია; განსაკუთრებით მაშინ, როცა იგი მოცემულ კულტურულ გარემოცვაში ნათელს ჰფენს „ძალისხმევას არსებული მნიშვნელობის შემდგომ“. როგორც ჩანს ცვალებადობა განსხვავებული ცოდნის, განსხვავებულ სამყაროებში არსებობის შედეგია. საკითხში წვდომის ხერხები და

გამოცდილების ინტერპრეტაციული მიდრეკილებები შეგვიძლია ყურადღების, პერცეფციულ, ემოციურ და მორალურ განშტოებებს დავუკავშიროთ. „ჯადოს“ არსებობა სხვაა, როცა იგი ვინმეს ქცევით გარემოში რეალურ შესაძლებლობას წარმოადგენს და სხვა, როცა მისი არ სჯერათ. ისეთი პიროვნებებით დასახლებული სამყარო სრულიად განსხვავებულია, რომლებსაც შენთვის და შენი ახლობლებისთვის ფარულად ზიანის მიყენების ძალაუფლება გააჩნიათ. თუმცა, იმათთვისაც კი, ვისაც „ჯადოს“ შესაძლებლობებში ეჭვი არ ეპარება, მისი ყოველდღიურ ცხოვრებაში მოხდენის ალბათობა არ გახლავთ ცალსახა: ინტერპრეტაციები ადამიანების, ერთსა და იმავე პიროვნებაში კი დროის მიხედვით იცვლება. ინდივიდი ცალკეული ნარატიული კონსტრუქციისკენაც რომ იხრებოდეს, ეს რეალობის ალტერნატიული კონსტრუქტების არსებობას სულაც არ გამორიცხავს, რომელიც სხვადასხვა სოციალური ინტერაქციისას ჩნდებიან. კულტურული, სოციალური და კოგნიტური პროცესების ურთიერთდამოკიდებულება ინტერპრეტაციულ და ემპირიულ შესაძლებლობებს გვთავაზობს, რაც ხშირად არ გვაძლევს ზედმეტად დეტერმინირებულობის საშუალებას.

დასკვნითი შენიშვნები

ყოველდღიური კოგნიტური აქტივობები შინაარსსა და პროცესს აერთიანებს. სტატიის ერთ-ერთი მიზანი კოგნიციაში კულტურის როლის გამოკვეთაა, როგორც პროცესის, ისე შინაარსის მხრივ. ყოველდღიურობაში არსებული კოგნიტური პროცესების გასაგებად ყურადღება კოგნიციის კონსტრუქციული და ლოკაციური ბუნებისკენ უნდა მივმართოთ. ეს „ბურუსით მოცულ კონცეფციებსაც“ მოიცავს, რომლებიც 1950-იანების კოგნიტური რევოლუციის დროს მეცნიერებმა გვერდზე გადადეს: კულტურა, ემოცია, კონტექსტი და ისტორია (შდრ. Hutchins 1995). ეს „კონცეფციები“ საფუძველს უყრის სტრუქტურას, სადაც კოგნიტური, სოციალური და კულტურული პროცესებია ჩაკირული, რაზეც უკვე მოგახსენეთ ზემოთ.

ქვეყანას აქტიურ, მნიშვნელობის მაძიებელ და მნიშვნელობის შემქმნელ არსებებად ვევლინებით. ჩვენი შემდგომი განვითარება მრავალფეროვანი სამყაროს ფიზიკურ, კულტურულ და სოციალურ სტრუქტურებში ჩართულობაზეა დამოკიდებული. ახალზედას ყოველთვის აქვს შესაძლებლობა ლოკალიზებულ კულტურულ გარემოცვებში (ან სამყაროებში) ჩაერთოს - ეს ან პირისპირი ინტერპერსონალური ურთიერთობებით ხორციელდება ან არტეფაქტების საშუალებით.

სქემები, როგორც შინაარსის მატარებელი პროცესები, ყოველდღიური ურთიერთობების გამოცდილებებითა და სამყაროსთან დამოკიდებულებით ყალიბდება. სამყაროში მუდამ სტრუქტურას ვეძებთ, ამიტომაც სქემები ჩვენში შემოდიან და მოდიფიკაციას განიცდიან „ძალისხმევით არსებული მნიშვნელობის

შემდგომ“. ცოდნის ნაწილი ექსპლიციტური (დეკლარაციული) და ცნობიერისთვის ხელმისაწვდომია, ნაწილი კი იმპლიციტურია (ტაციური) და მას აქტივობაში ფიზიკური ჩართულობით ვიძენთ. ჩვენ სხვების გამოცდილებიდან და ინტერპრეტაციებიდან სწავლის ტენდენციაც გაგვაჩნია; იმპლიციტურად ვხვდებით, რომ სამყაროზე უამრავი შეხედულება შეიძლება არსებობდეს. ჩვენი ყოველდღიური „ძალისხმევა არსებული მნიშვნელობის შემდგომ“ იმითაა გაჟღენთილი, რაც უკვე ვიცით და იმის პროგნოზირებაც ძალუძს, რა შეიძლება მოხდეს თუ ახალი შესაძლებლობებისთვის ღია დავრჩებით. ვინაიდან ჩვენს კულტურულ გარემოცვაში იმასთან ვართ ჰარმონიაში, რაც ნაცნობია, ეს მიდგომა სამყაროში ჩვენი არსებობის, „არსებული მნიშვნელობის შემდგომ განმეორებადი ძალისხმევის“ ნაწილად იქცევა. განუწყვეტლივ ვუერთდებით სოციალურად ლოკალიზებულ აქტივობებს და პროგრესულ ტრანსფორმაციასაც განვიცდით; ამ აქტივობების ბოლომდე განსახორციელებლად სხვა პირებისა და არტეფაქტების კოორდინირებული ჩართულობაა საჭირო. მთელი ცხოვრების განმავლობაში სხვებთან ინტერაქციების წყალობით ვსწავლობთ და გარდავიქმნებით (შდრ. Strauss and Quinn 1997).

გარდა იმისა, რომ საკუთარ თავს გამუდმებით გარდავქმნით, შესაძლოა სხვების ტრანსფორმაციასაც შევუწყოთ ხელი: ჩვენ სხვებისთვის კულტურულ რესურსებს წარმოვადგენთ, სხვები კი ჩვენს რესურსებს წარმოადგენენ. არტეფაქტებთან და კულტურული სტრუქტურის სხვა ფორმებთან ერთად ჩვენი საუბარი და ქმედებები შესაძლოა სხვებისთვის გახდნენ რესურსები „ძალისხმევაში, რომელიც არსებული მნიშვნელობის შემდგომ ხორციელდება“. ნარატივი კოგნიტური ჩართულობის ფორმაა, რომელიც გამოცდილებისთვის მნიშვნელობის მინიჭების პროცესში სხვებისთვის შესაძლოა კულტურული რესურსი აღმოჩნდეს. ყოველდღიურ ინსაითებს, წარმოდგენებს და კრეატიულობას სამყაროში ჩვენი ცვალებადი მონაწილეობა განაპირობებს. ინოვაციას შეიძლება კონკრეტული ფორმა არც გააჩნდეს, მაგრამ კულტურულ დინებაში მაინც ჩაერთოს და სხვებზე დიდი ზეგავლენაც მოახდინოს. შეიძლება ისინი არტეფაქტებადაც მოგვევლინონ (ან არსებული არტეფაქტების მოდიფიკაციებად), რომელთაც შესწევთ უნარი ფიზიკურად დაუსწრებლად შეაღწიონ სხვების „ძალისხმევაში არსებული მნიშვნელობის შემდგომ“. თუმცა, ყველასთვის ყველა რესურსი თანაბრად ხელმისაწვდომი როდია. ჩვენი სამყაროები ისტორიულად განპირობებული და სოციალურად სტრუქტურირებულია, რაც თითოეული პიროვნების ინტერაქციებსა და ჩართულობებს კალაპოტში აქცევს - ცალკეული ჩართულობის ზოგიერთი ფორმა წახალისებულია, ზოგი ძალდატანებული, ზოგს კი ხელი ეშლება.

არსებობს ადამიანის კოგნიციის შემდეგნაირი ხედვა: იგი განუყოფელია სოციალურ და კულტურულ კონტექსტებთან, რომელშიც ფორმას იღებს ცხოვრება და შემდგომ კულტურული მნიშვნელობებით იტვირთება; არანაკლებ მნიშვნელოვანია ის,

რომ ესცხოვრება უნიკალური და ინდივიდუალურია. მაშინ, როცა ეს ორიენტაცია სპეციფიკურობაზე სვამს აქცენტებს, მსჯელობა მაინც ზოგადია, დროსა და ადგილს დიდად არ უკავშირდება. კულტურის აქ წარმოდგენილი ხედვა ემიჯნება პერსპექტივას, რომელიც ინდივიდებს ცალკეულ კულტურებს მიაკუთვნებს, მაშინაც კი, როცა ისინი რამდენიმე კულტურაში ერთდროულად მონაწილეობენ. სეპირის რეკომენდაციას თუ გავითვალისწინებთ - ინდივიდის გადმოსახედიდან შევამოწმოთ პატერნები, რომელთაც სოციალურს ან კულტურულს ვუწოდებთ - კულტურა უფრო დინამიკურ და პროცესზე ორიენტირებულ ხედვას საჭიროებს, რომელიც სოციალურ სამყაროში ჩართული ადამიანების ქცევებს ასახავს. ამასთან, მან სოციოკულტურული სამყაროს კომპლექსურობა და კულტურული რესურსების ხელმისაწვდომობა უნდა მოიცვას. ცვალებადობა არ გახლავთ კულტურის თეორიის სუსტი წერტილი, იგი ამ თეორიის გულია. კულტურა, როგორც კოგნიტური პროცესი და კოგნიცია, როგორც სოციოკულტურული პროცესი, ყოველდღიურ ცხოვრებაში განმეორებად „ძალისხმევას იწვევს არსებული მნიშვნელობის შემდგომ“.

კულტურა და სწავლა

Patricia M. Greenfield

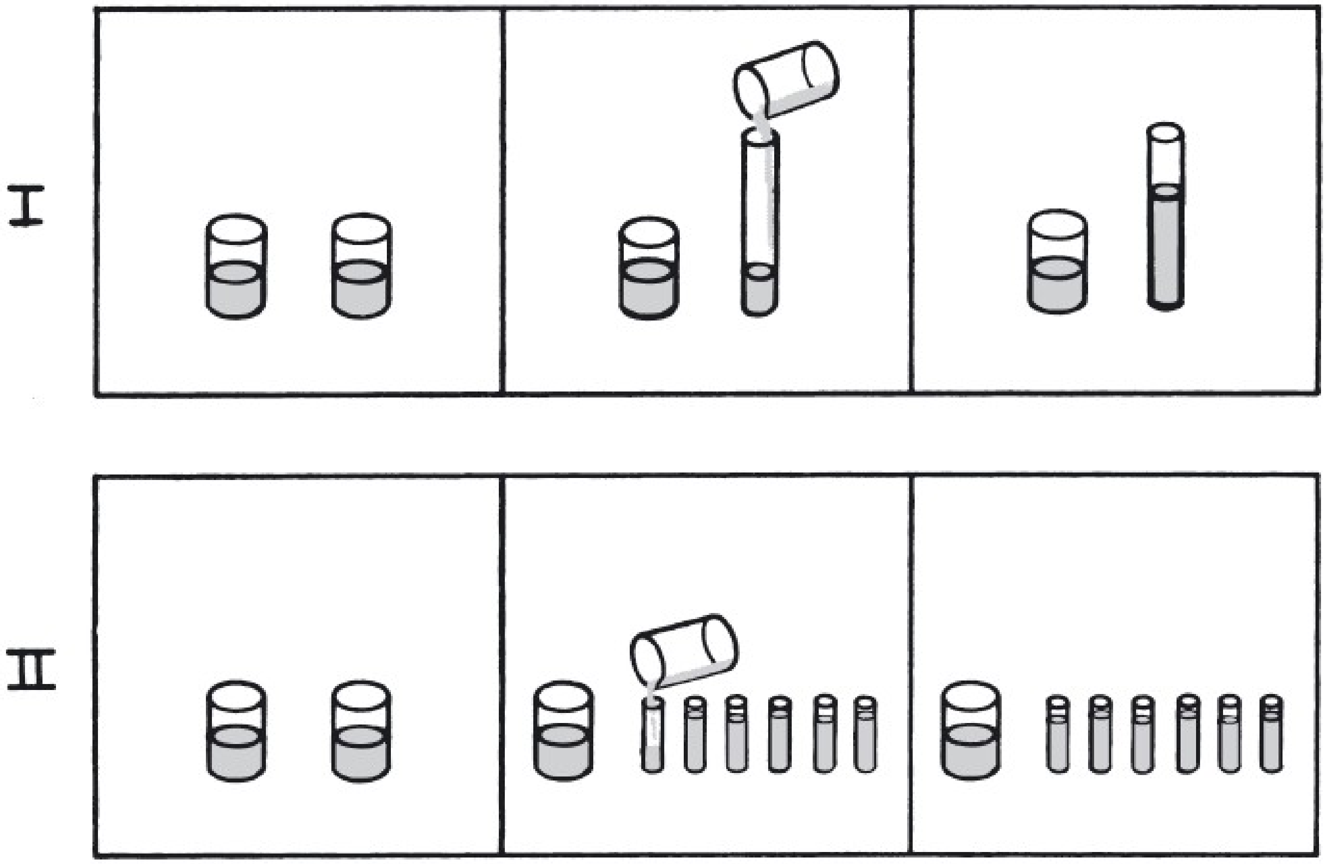
სტატიაში „კულტურისა“ და „სწავლის“ მნიშვნელობებსა და მათ გარშემო ბოლო ორმოცი წლის განმავლობაში მომხდარ ცვლილებებზე ვისაუბრებ. ფსიქოლოგიის დისერტაციის მოსამზადებლად სენეგალში გავემგზავრე, რათა ვოლოფების კულტურა და კოგნიტური განვითარება შემესწავლა. გიჩვენებთ, თუ როგორ განსაზღვრავს ამ ცნებების ჩვეულებრივი დეფინიციები კვლევის ზოგიერთ მიგნებასა და დასკვნას. მთელი სტატია ჩემს საკუთარ კვლევაზეა აგებული. ასევე შევცდები ანთროპოლოგიასა და ფსიქოლოგიაში მიმდინარე ზოგიერთ ფსიქოკულტურულ ტენდენციებთანაც გავავლო პარალელები.

კულტურისა და სწავლის ოპერაციონალიზაცია 1960-იანებში

ოპერაციონალისტური მიდგომა პოზიტივისტური კონცეფციაა, რომელიც კვლევის მსვლელობისას ფსიქოლოგიური კონსტრუქტების „გაზომვას“ და მათი არსებობისა თუ არარსებობის ემპირიულ მტკიცებულების მიგნებას გულისხმობს. 1963 წელს, სენეგალში ჩემი გამგზავრებისას, ჯერ კიდევ ჩანასახოვან კროს-კულტურულ ფსიქოლოგიაში „კულტურის“ ოპერაციონალისტური განმარტება ასეთი იყო: ეკოკულტურული გავლენით ერთად თავმოყრილი დამოუკიდებელი ცვლადების „შეფუთვა“ (Whiting: 1976). (ფსიქოლოგიაში, დამოუკიდებელი ცვლადი იმ გარემო-ფაქტორს ან განზომილებას წარმოადგენს, რომელიც ზოგიერთ ქცევასთან - დამოკიდებულ ცვლადთან - მიზეზშედეგობრივ კავშირშია). ვიკვლევდი ორ ეკოკულტურულ განზომილებას: რურალური სამყარო ურბანულს დავუპირისპირე, ხოლო სკოლის მოსწავლეები იმ ბავშებს, რომლებიც სკოლაში არ დადიან.

თუ იმ დროის ბუნდოვან (და მეორეახარისხოვან) დეფინიციას გავიხსენებთ, კულტურა ცალკეული ეკოკულტურული ჯგუფის ნორმატიული აზროვნების პროცესებად შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ. ჩემი კვლევა ძირითადად პიაჟეს კოსერვაციის პრინციპსა (რაც გულისხმობს, რომ ფიზიკური ტრანსოფრმაციისას სხეულის ზოგიერთი თვისება იცვლება, ზოგი ინახება - „კონსერვირდება“) და კონცეპტუალური კატეგორიების განვითარებაზე ფოკუსირდებოდა. როგორც უკვე აღვნიშნე, კულტურა კონკრეტულ ეკოკულტურულ პირობებში მოქცეული ეთნიკური ჯგუფის აზროვნებით პროცესებადაც განისაზღვრება.

კონსერვაციის ტესტი

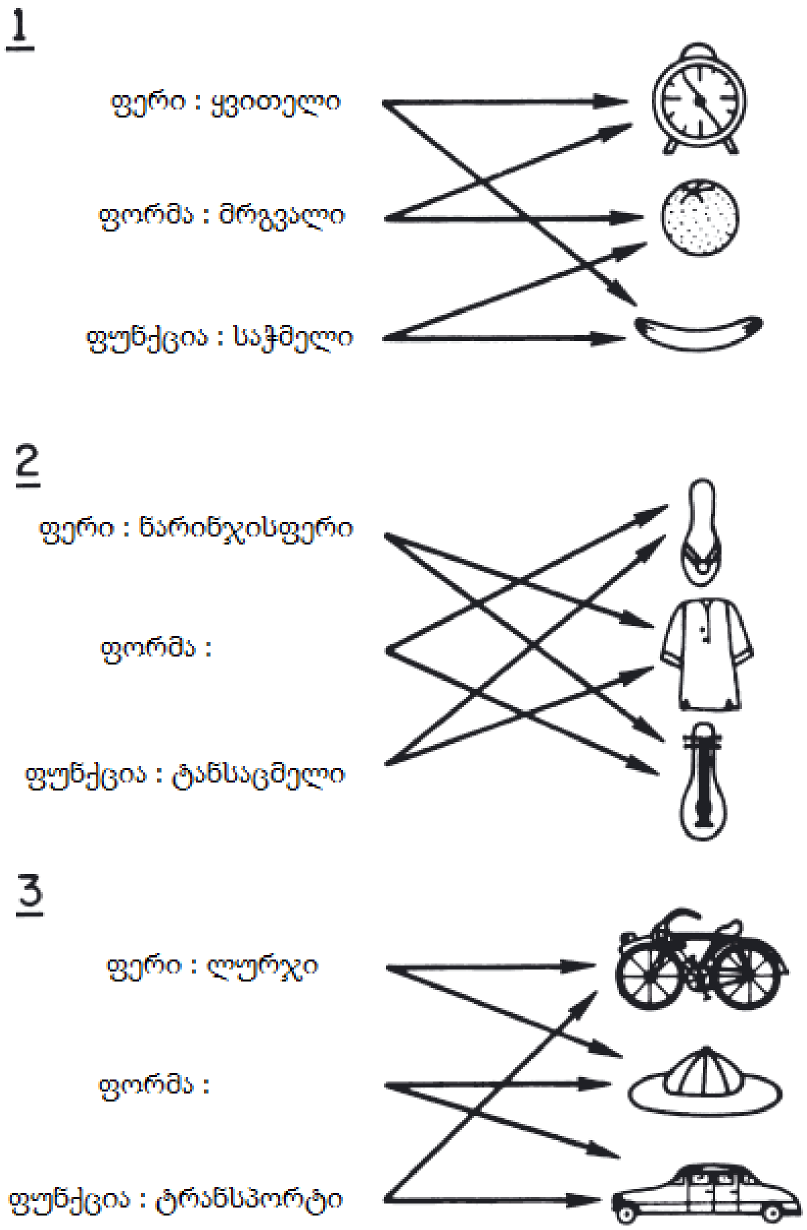


ნახ. 4.1 *სტანდარტული ტესტი სითხის ოდენობის კონსერვაციაზე. ამ პროცედურაში ცდისპირს იდენტურ კოლბებში წყლის თანაბრად გადანაწილებას სთხოვენ. I შემთხვევისთვის ვოლოფების ენაზე დასმული შეკითხვა ასე ჟღერს: „შენს და ჩემს კოლბაში თანაბარი რაოდენობის წყალია? შენსაში უფრო მეტია? თუ ჩემსაში უფრო მეტია?“ შემდეგ, პასუხიდან გამომდინარე დაისმის ერთ-ერთი კითხვა: „რა მიზეზითაა წყალი თანაბარი?“ ან „რა მიზეზითაა ერთ კოლბაში უფრო მეტი, ვიდრე მეორეში?“ II ვარიანტის კითხვებიც იმავე ლოგიკით გრძელდება.*

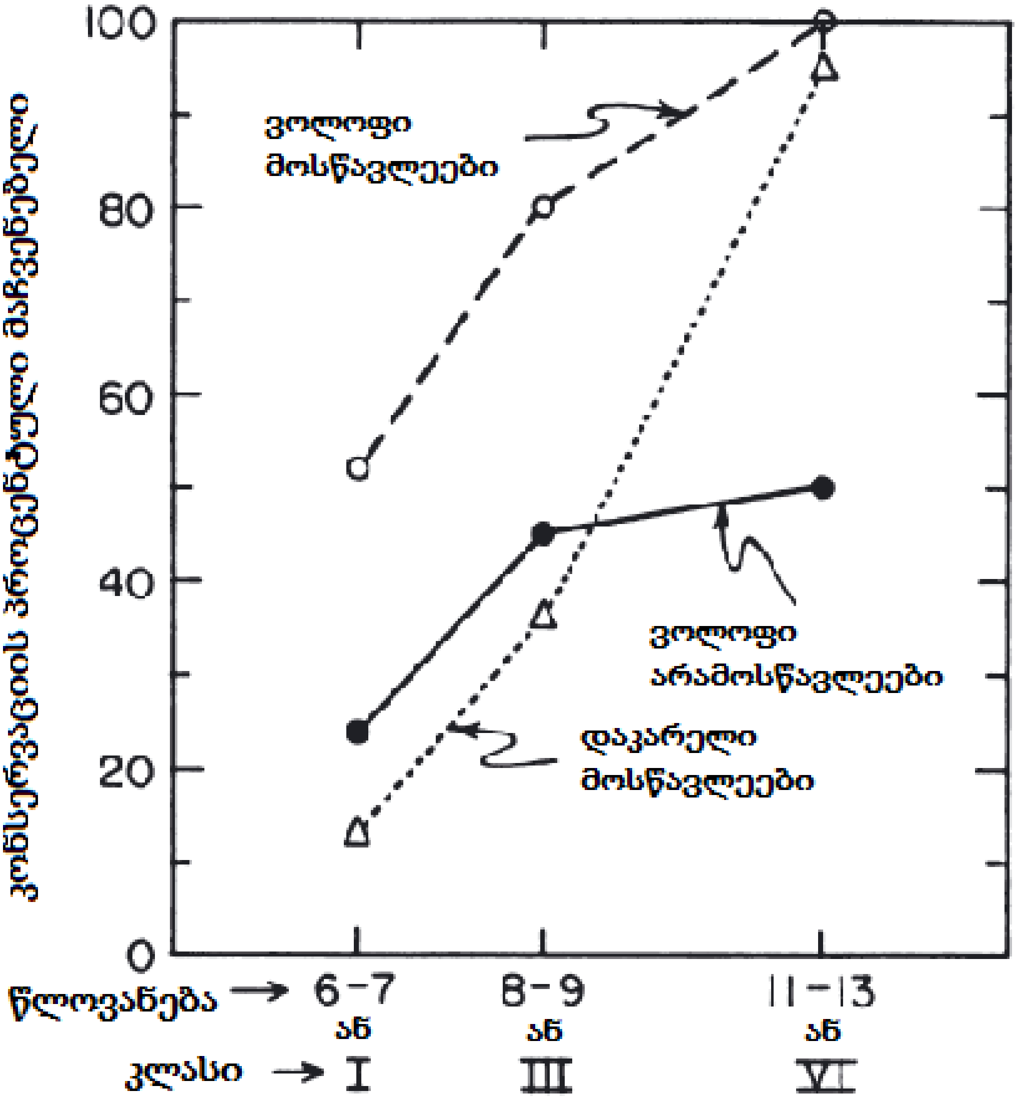
კვლევაში ბავშვთა კონსერვაციისა და კატეგორიზაციის უნარები რურალურ და ურბანულ გარემოებში შევადარე; თავის მხრივ, სოფლის ცდისპირები კიდევ ორ ნაწილად იყოფოდნენ: ბავშვები, რომლებიც დადიოდნენ სკოლაში და ბავშვები, რომლებიც არ დადიოდნენ სკოლაში (Greenfield 1966; Greenfield et al. 1966). მეტი თვალსაჩინოებისთვის კონსერვაციისა და კონცეპტუალური ფორმაციის ტესტირებები 4.1 და 4.2 ნახაზებზეა მოცემული. ქვემოთ თითოეული დავალების აღმწერი ტიტრებია მიწერილი.

რას წარმოადგენდა სწავლა ამ კვლევაში? იგი ორი სახის გახლდათ: ექსპლიციტური და იმპლიციტური. დავიწყებ იმპლიციტურით - ის კვლევის დიზაინისთვის ძალზედ მნიშვნელოვანია. პიაჟეს უნივერსალური კოგნიტური განვითარების საწინააღმდეგოდ, რომელიც სწავლის პროცესებისგან დამოუკიდებელია, მსურდა დამედგინა, თუ რა ზეგავლენას ახდენს სწავლაზე ხელმისაწვდომობა (რაც სხვადასხვა ეკოკულტურული გარემოების მიხედვით იცვლება) კოგნიციის განვითარებაზე. იმის თქმა მინდა, რომ კოგნიტური განვითარება არაა მხოლოდ უნივერსალური მოსამწიფებელი პროცესებისა და ფიზიკური ანტურაჟის ერთობლივი ფუნქცია, რასაც პიაჟე ამტკიცებდა; ის აგრეთვე კულტურულად განსაზღვრული სწავლების კანონზომიერი ფუნქციაცაა.

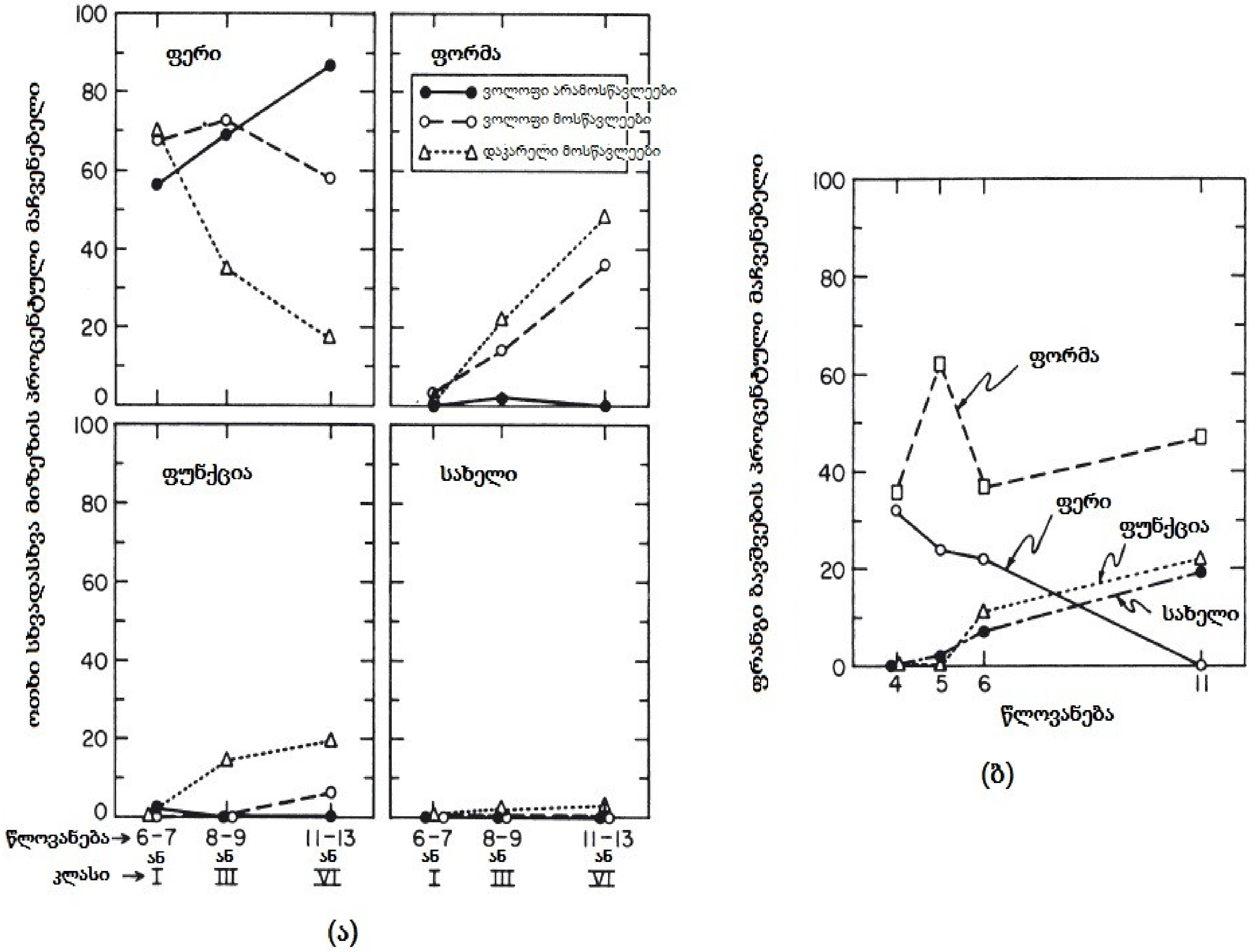
კვლევის მნიშვნელოვანი და იმ დროისთვის განსაცვიფრებელი აღმოჩენა ის გახლავთ, რომ ცდისპირთა კონსერვაციის და კატეგორიზაციის კოგნიტური უნარები დასავლური სკოლის განათლებაზე იყო დამოკიდებული. სენეგალში ფორმალური განათლება ძირითადად ფრანგული კოლონიზაციის შედეგს წარმოადგენდა. იგი სწავლასთან პირდაპირ კავშირშია, რადგან სკოლის განათლება იმ შესაძლებლობებს უყრიდა თავს, რომელიც ამ ორი დავალების საპასუხოდ აუცილებელია. 4.3 და 4.4 ნახაზებზე კონსერვაციისა და კატეგორიზაციის უნარების ევოლუციური შედეგებია წარმოდგენილი. საგულისხმოა, რომ სოფლისა და ქალაქის მოსახლეობას შორის უმნიშვნელო სხვაობაა - მხოლოდ კონსერვაციის სავარჯიშოებში; მთავარი განმასხვავებელი ფაქტორი სკოლის განათლებაა. კვლევას თავისი დრამატიზმიც ახლდა თან - ერთსა და იმავე სოფელში მცხოვრები სკოლაში მოსიარულე და არამოსიარულე ბავშვები ხშირად ერთმანეთის დედმამიშვილები აღმოჩნდებოდნენ ხოლმე. სკოლაში მოსიარულე ბავშვთა გრაფიკი პრაქტიკულად იგივე შედეგებს აჩვენებს, რასაც ჟენევაში, აშშ-სა და დაკარში მცხოვრები ფრანგი ბავშვები (ნახ. 4.4ბ) (Piaget and Inhelder 1962; Bruner et al. 1966). სკოლა, როგორც კულტურული ინსტიტუცია, სწავლისთვის განსხვავებულ შესაძლებლობებს ქმნის. ეს განსხვავებები კი, თავის მხრივ, აზროვნების კულტურული მოდელების კონსტრუირებაზეა პასუხისმგებელი.



ნახ. 4.2 *სამი კომპლექტი თავიანთი ატრიბუტებით. პირველზე საათი, ფორთოხალი და ბანანია გამოსახული, მეორეზე - სანდალი, ხალათი (ვოლოფზე „ბუბუ“) და გიტარა, ხოლო მესამეზე ველოსიპედი, ჩაფხუტი და მანქანა. ცდისპირებს ბარათებზე წარმოდგენილი სამ-სამი ნივთიდან ორი მსგავსი საგნის ამორჩევა სთხოვეს.*



ნახ. 4.3 *კონსერვაციის პროცენტული მაჩვენებლები სხვადასხვა მონაცემებისა და ასაკის ბავშვებში, რომელთაც ნახ. 4.1-ზე წარმოდგენილი კონსერვაციის ტესტი ჩაუტარდათ.*



ნახ. 4.4 *დაჯგუფების ოთხი სხვადასხვა მიზეზის პროცენტული მაჩვენებელი: ფერი („ორივე ყვითელია“), ფორმა („ორივე მრგვალია“), ფუნქცია („ორივე ტანსაცმელია“) და სახელი („ორივე ტრანსპორტია“). (ა)-ზე ნაჩვენებია ვოლოფი ბავშვების ტესტირება სამ განსხვავებულ ეკოკულტურულ ნიშაში. (ბ) კი დაკარში მცხოვრები ფრანგი ბავშვების შედეგებს გვიჩვენებს, ანუ იმავე დასახლებულ პუნქტში, სადაც ქალაქელი ვოლოფი ბავშვები.*

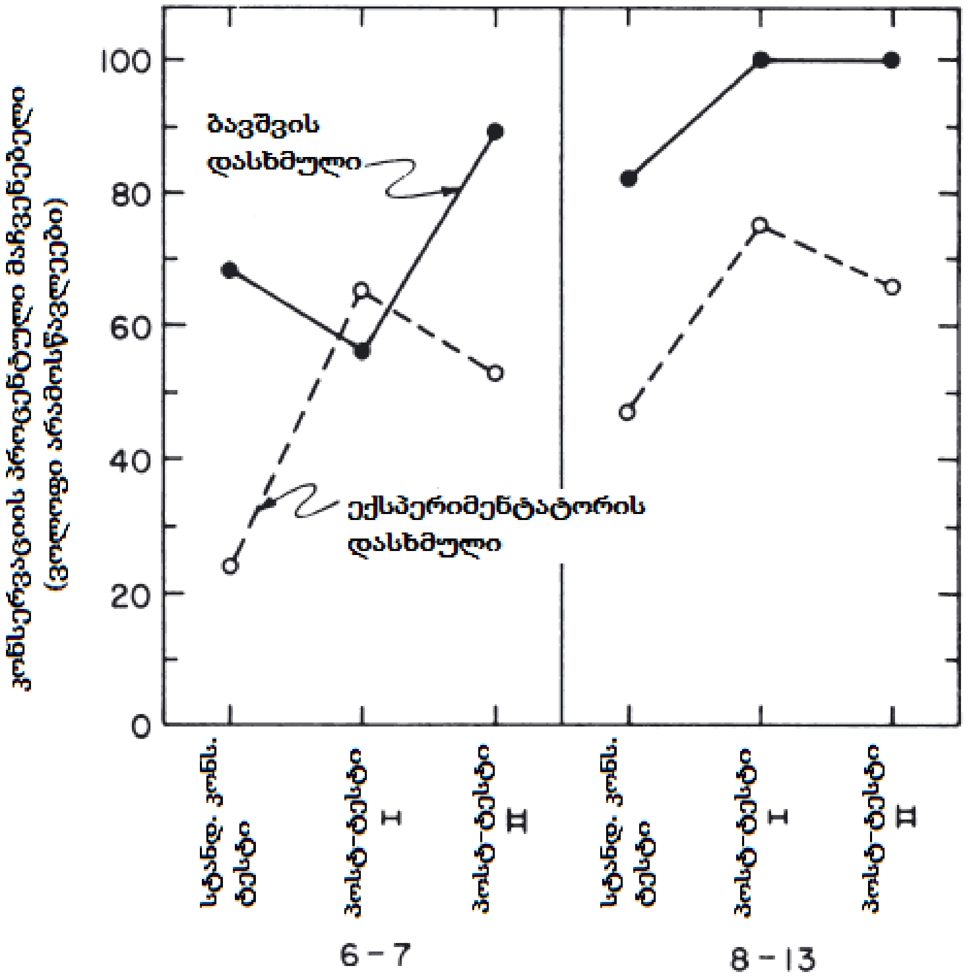
კვლევის მსვლელობისას ეტაპობრივად სწავლის პროცესის ექსპლიციტური როლიც გამოიკვეთა: მოცემული დავალებებისა ან/და ეკოკულტურული პირობების ცვალებადობისას, კონკრეტულად რომელი სასწავლო პროცესი ახდენს კოგნიტურ განვითარებაზე გავლენას? შევნიშნე, რომ გაუნათლებელ ბავშვებს აზროვნების კულტურულად უნიკალური მოდელი გააჩნდათ, რომელიც კონსერვაციის პროცესის საწინააღმდეგოდ მოქმედებდა. (აქ ლაპარაკია იმაზე, თუ რატომ „შეიცვალა" წყლის ოდენობა 4.1 ნახატში, როცა სითხე მაღალ ან ექვს კოლბაში გადავანაწილე: მაგალითად, ბავშვების თქმით მაღალ წვრილ კოლბაში ესხა უფრო ნაკლები წყალი, „რადგან იგი შენ ჩამოასხი"). ამ მოვლენას „ჯადოსნური მოქმედების მიზეზი" ვუწოდე, რადგან ბავშვები მე, როგორც ექსპერიმენტატორს, ჯადოსნურ ძალაუფლებას მომაწერდნენ. ამიტომ სწავლების იმგვარი პროცედურის განვითარება ვცადე, რომელიც ამ მიზეზს გაანეიტრალებდა: ბავშვებს ვთხოვე თავად გადაესხათ წყალი ერთი ჭურჭლიდან მეორეში (ძირითადად ისე, როგორც 4.1 ნახატშია ნაჩვენები), ჩემი დახმარების გარეშე. ჩემი ვარაუდი ასეთი იყო:

ცდისპირი ავტორიტეტულ ფიგურას (ამ შემთხვევაში მე - ექსპერიმენტატორს) „მაგიურ" ძალას ანიჭებს, მაგრამ ამგვარ ძალას საკუთარ თავს არ უნდა მიაწერდეს... ნებისმიერი ბავშვი საკუთარ ქმედებებს გაცილებით მიზეზშედეგობრივად განიხილავს, ვიდრე სხვისას. ბავშვს, რომელსაც გარემოში არსებულ საგანთა მანიპულაციის მცირე გამოცდილება აქვს - ეს ვოლოფის პასიური კულტურის წარმომადგენელ ბავშებს უფრო ეხება, ვიდრე ამერიკელებს - მისთვის აუხსნელი ცვლილებების გარეშე ძალისთვის ატრიბუციის მიდრეკილება აქვს. შედეგების მისაღებად თავად გარჯა და ამოცანის საკუთარი ხელით შესრულება შესაძლოა ამ ტენდენციას დაუპირისპირდეს.

ჩემი ეს მოსაზრება კიდევ უფრო გაამყარა პრაის-უილიამსის (Price-Williams 1961) კვლევამ, რომელიც ნიგერიაში მცხოვრები ეთნიკური ჯგუფის - ტივის - ბავშვებზე განხორციელდა. მისი ცდისპირები ვოლოფებზე აქტიურები გამოდგნენ და წყლის გადასმხის პროცედურებსაც თავიდანვე დამოუკიდებლად ახორციელებდნენ. შესაბამისად, მან რვა წლის უსწავლელ ბავშვებში კონსერვაციის ასპროცენტიანი უნარები აღმოაჩინა.

4.5 ნახაზზე ნაჩვენებია შედეგები, როცა ბავშვები თავად ანაწილებდნენ წყალს კოლბებში. აქ შედარებულია უსწავლელი ბავშვები, რომლებსაც ტრენინგი „შენ თვითონ გააკეთე" ჩაუტარდათ და სხვა ჯგუფი, რომლებთან ჩატარებული ტრენინგიც კონსერვაციის პროცესს არ უკავშირდებოდა. გრაფიკში კარგად ჩანს, რომ ბავშვები, რომლებიც თვითონ ასხამდნენ წყალს რეზერვუარში, უფრო წარმატებით ართმევდნენ თავს დავალებას ვიდრე მაშინ, როცა ექსპერიმენტატორი ასხამდა წყალს. მინიმალური გავლენის დროსაც კი კონსერვაციის წარმატების ნიშნული მაინც მაღალი იყო იმასთან შედარებით, როცა ამოცანის მექანიკურ ნაწილს მხოლოდ ექსპერიმენტატორი ასრულებდა.

მაინც რა ისწავლეს ბავშებმა, ვინც წყალს თავისით ასხამდა? მათ არ ეტყობოდათ მოტორული ცვლილებით გამოწვეული შედეგების რეფლექსია - კონსერვაციის პროცესის განსჯისა (მაგ.: „წყლის რაოდენობა არ შეცვლილა, რადგან მე ეს წუთია იგი გადავასხი“) და მოქმედების გააზრება საკმაოდ იშვიათად ხდებოდა. ამის ნაცვლად, მათ ისწავლეს ავტორიტეტული ფიგურისთვის ნაკლები ყურადღება მიექციათ და ამოცანაზე კონცენტრირებულიყვნენ. ინდივიდუალური აქტივობის შემთხვევაში ბავშვი თავის კონსერვაციის უნარს („ისინი ერთი და იგივეა“) მეტად ეყრდნობა გათანაბრების ოპერაციასთან მიმართებაში: „ისინი მე გავათანაბრე“. ექსპერიმენტატორის ჩამოშორება მას საკუთარ ქმედებებზე ყურადღების გამახვილებისკენ უბიძგებდა, რომელიც რეალურად დიდად არ განსხვავდებოდა თავდაპირველი სიტუაციისგან (როცა მე ვეხმარებოდი). ამ შემთხვევაში მთავარი გზავნილია, რომ კოგნიტური განვითარების სხვადასხვა გზა არსებობს და ისინი კულტურული კონტექსტის მიხედვით იცვლება.



ნახ. 4.5 *ვოლოფი ბავშვების (რომლებიც სკოლაში არ დადიან) კონსერვაციის პროცენტული მაჩვენებელი, როცა წყალი თავად გადაანაწილეს და როცა ამას ექსპერიმენტატორი აკეთებდა.*

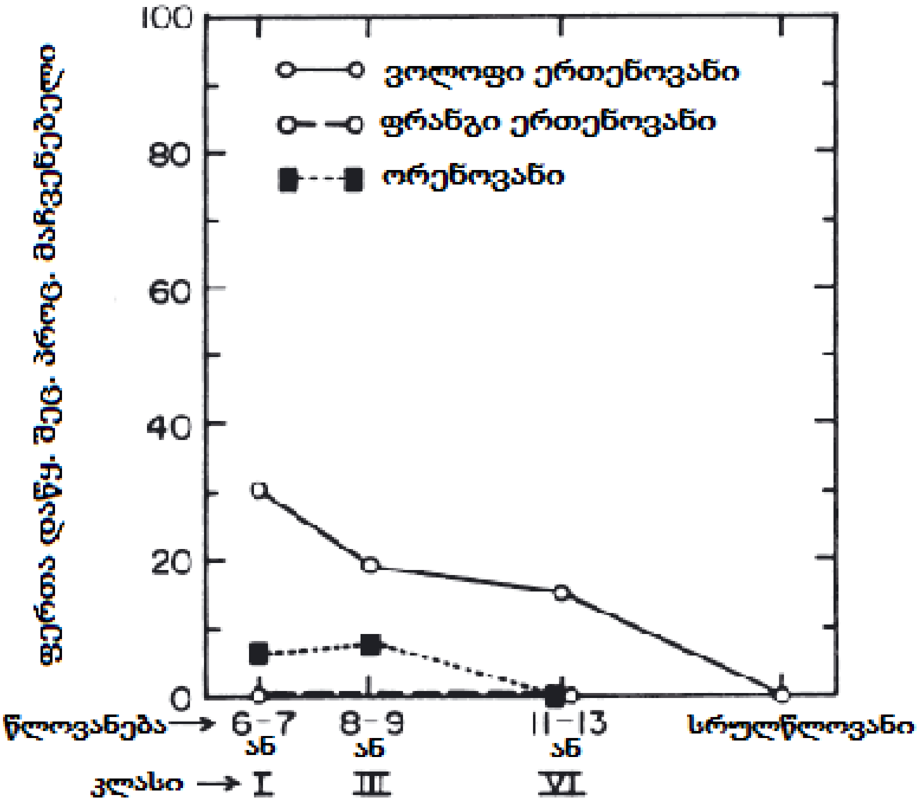
სწავლის ანალიზისას სკოლის ინსტიტუციის „შეფუთული“ ცვლადები უნდა გავიხსენოთ, რომლებიც მრავალ სასწავლო კომპონენტში შეიძლება „გაიხსნას“, მათ შორის ლინგვისტურ სფეროშიც. სენეგალში სკოლაში სიარული ვოლოფი ბავშვისთვის ფრანგულის, ანუ მეორე ენის დაუფლებას ნიშნავდა. ენა ადამიანის კულტურის შემადგენელი ერთ-ერთი ძირითადი კომპონენტია; შესაბამისად, ლინგვისტური განსხვავებები კულტურული განსხვავებების წინაპირობაცაა. ამ შემთხვევაში ვიკვლევდი ფრანგული ენის შესწავლის გავლენას სტიმულთა კატეგორიზაციაზე (ნახ. 4.2).

ეს წიაღსვლა სეპირ-უორფის (Sapir-Whorf) ჰიპოთეზით დაიწყო, რომელიც აცხადებდა, რომ ენა აზროვნების სპეციფიკურ მოდელებზე ახდენს გავლენას. თუმცა, სეპირი და უორფი იმავდროულად აცნობიერებდნენ, რომ ენობრივი ლექსიკონი კულტურას ასახავს და ინდივიდის აზროვნებაზეც ზემოქმედებს. მათ მოიყვანეს მაგალითი (რომელიც შემდგომ ერთობ პოპულარული გახდა), რომ ესკიმოსებს თოვლის აღსანიშნად უამრავი სახელდება აქვთ, ინგლისურში კი მხოლოდ ერთი სიტყვა მოიპოვება. თუმცა, მოგვიანებით როჯერ ბრაუნმა (Roger Brown) შენიშნა, რომ თოვლის აღსანიშნად მოთხილამურეებსაც რამდენიმე ტერმინი გააჩნიათ. ორივე შემთხვევაში - ესკიმოსებთანაც და მოთხილამურეებთანაც - თოვლს კულტურულ აქტივობებთან დაკავშირებული განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. მაგრამ მტკიცება, რომ ენობრივი ლექსიკონი კულტურასაც ასახავს, იმ დროს ჭკუაში არ დამჯდომია; ამ დასკვნამდე მხოლოდ ათწლეულების შემდეგ მივედი (იხ. 1990-იანები ქვემოთ). ჩემი მაშინდელი შეკითხვა კი შემდეგში მდგომარეობდა: რამდენად შეუძლია კონკრეტული ენის სწავლასა და უტილიზაციას კატეგორიული კონცეფციების კონსტრუირების წესის შეცვლა?

თავდაპირველად ენის მნიშვნელობა პერცეფციის კონტექსტში გამოვიკვლიე. გასათვალისწინებელია, რომ ვოლოფებს წითლისა და ნარინჯისფრის ერთმანეთისგან განმასხვავებელი სიტყვები არ გააჩნიათ; მაშინ, როცა დიფერენციაცია 4.2-ის მე-2-ე ნახატზე სწორედ ფერის მიხედვით უნდა მოეხდინათ - სადაც გიტარა და ხალათი ნარინჯისფერია, ხოლო სანდალი წითელი. არც მე-3-ში აღმოაჩნდათ განმასხვავებელი ტერმინები, სადაც ლურჯი ფერის მიხედვით უნდა გამოერჩიათ საგნები. 1-ლის მიხედვით გამოირკვა, რომ ვოლოფზე მოსაუბრენი ყვითლისა და ნარინჯისფრის აღსანიშნად ხანდახან ერთსა და იმავე ტერმინს იყენებენ, ხოლო დავალების ზუსტად შესასრულებლად სწორედ ეს ორი ფერი უნდა განესხვავებინათ ერთმანეთისგან.

პირველი შეკითხვა ასეთი იყო: ეხმარება თუ არა ბავშვებს ენაში არსებული ფერების აღმნიშვნელი განმასხვავებელი სიტყვები ამ ფერების ერთმანეთისგან გარჩევის სწავლაში? პასუხი დადებითი აღმოჩნდა. ამ პასუხამდე მისასვლელად მონოლინგვისტური ვოლოფები (მოზრდილები და ბავშვები, ვინც სკოლაში არ დადიოდნენ), ვოლოფსა და ფრანგულად მოსაუბრე ორენოვანი ბავშვები (ვინც სკოლაში

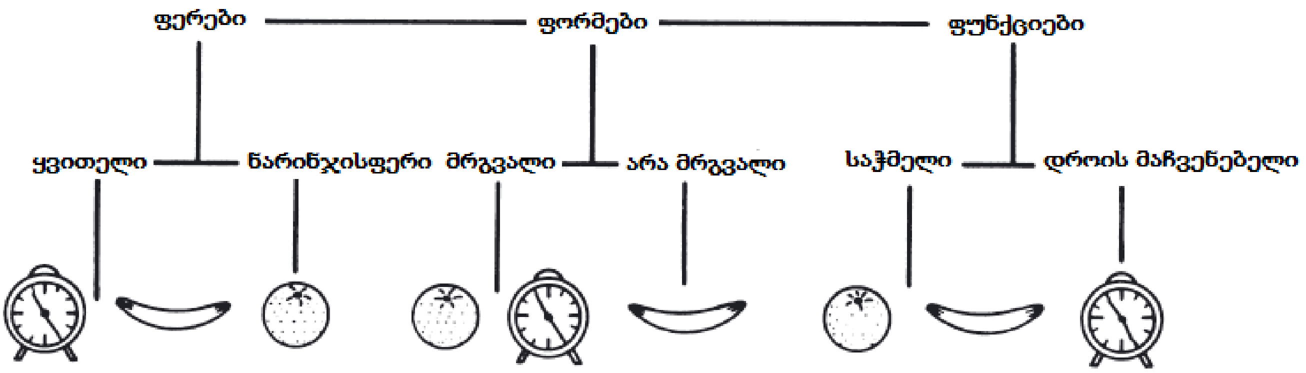
დადიოდა) და მხოლოდ ფრანგულად მოლაპარაკე ბავშვები (ფრანგი ბავშვები, რომლებიც დაკარში ცხოვრობდნენ) ერთმანეთს შევადარე. ეს სამი ჯგუფი ერთმანეთს სხვადასხვა ასაკობრივ დონეებზე შედარდა, რათა ფერთა დაწყვილების შეცდომები იოლად აღმომეჩინა. ფერთა დაწყვილების შეცდომა განვსაზღვრე შემთხვევად, როცა მონაწილე საგნებს ფერის მიხედვით არასწორად აჯგუფებს (მაგალითად საათისა და ფორთოხლის დაწყვილება 4.2-ის 1-ელ ნახაზზე). შედეგები ასე გამოიყურება:



ნახ. 4.6 *ვოლოფი ერთენოვანი, ფრანგი ერთენოვანი და ორენოვანი მონაწილეების ფერთა დაწყვილების შეცდომის პროცენტული მაჩვენებელი.*

განვითარების ლოგიკაცა და ენის გავლენაც ნათლად ჩანს. მოზარდი ბავშვების შედეგების მიხედვით ფერთა დაწყვილების შეცდომის უდიდესი მაჩვენებელი ვოლოფის ერთენოვან ბავშვებში დაფიქსირდა; მსგავსი შეცდომები არ არსებობს ფრანგ ერთენოვან ბავშვებში. ვოლოფსა და ფრანგულად მოლაპარაკე ორენოვან მონაწილეებთან შეცდომების საშუალო მაჩვენებელი დაფიქსირდა. სრულწლოვნებში მსგავსი შეცდომები საერთოდ აღარ ფიქსირდება, ერთენოვანი ვოლოფების შემთხვევაშიც კი. მოკლედ, აქ ძირითადი მესიჯი ისაა, რომ ენა ცალკეულ კულტურულ გარემოში განმასხვავებელი პერცეფციული უნარების დასასწავლი საშუალებაა.

ენის მნიშვნელობის დადგენის მეორე ეტაპი ერთი და იგივე სტიმულის სხვადასხვა კრიტერიუმით რეკატეგორიზაციის უნარს შეეხება. ანალიზის ამ საფეხურზე მხოლოდ ფერთა კონკრეტული სახელებით აღარ დავკმაყოფილდი; ჩავეძიე, არსებობდა თუ არა იერარქიული ლექსიკური სტრუქტურა მოცემულ კულტურაში, რაც ბაზისურ და ზემდგომ ტერმინებში უნდა გამომჟღავნებულიყო (Rosch 1973). ბაზისური ტერმინები ფერების სფეროში იქნებოდა „წითელი“, „მწვანე“, „ლურჯი“, „ნარინჯისფერი“ და სხვა. ზემდგომი ტერმინი იმავე სფეროში კი სიტყვა „ფერი“ გახლავთ. ჩვენი დავალების შემთხვევაში (4.2) შესაბამისი განსხვავება ვოლოფებსა და ფრანგ მონაწილეებს შორის ის გახლდათ, რომ ფრანგულში, ინგლისურის მსგავსად, არსებობს ცნებები „ფერი“ და „ფორმა“. ვოლოფზე ისინი მხოლოდ სემანტიკურად სტრუქტურირებული ბაზისური ტერმინებით გამოიხატება. ყურადღება მიაქციეთ მოცემულ დიაგრამას:



ნახ. 4.7 *სტიმულის კატეგორიზაციის იერარქიული ორგანიზება.*

შეესაბამება ამგვარი ორგანიზება მონაწილეთა კონცეპტუალურ სტრუქტურას? თუ ეს ასეა, მაშინ ზემდგომი ტერმინების არსებობა იმაზე უნდა მიუთითებდეს, რომ ინდივიდი იერარქიის უმაღლეს საფეხურზე დგას და ფერს, ფორმასა და ფუნქციას აერთიანებს. ამ შემთხვევაში უნდა ვივარაუდოთ, რომ ის ცდისპირი, ვინც კატეგორიული ჯგუფის რაციონალიზაციისთვის სუპეროდინალურ ტერმინებს იყენებდა (მაგ: „ფორთოხალი და საათი მსგავსია, რადგან ორივეს ერთნაირი *ფორმა* აქვს“), სხვა სფეროებშიც ადვილად მიაგნებდა ამოცანის გადაწყვეტას, ვიდრე ის მონაწილე, რომელიც კონკრეტული ზედსართავი სახელებით შემოიფარგლება („ფორთოხალი და საათი მსგავსია, რადგან ორივე *მრგვალია*“). მართლაც, შედეგები მათ სასარგებლოდ მეტყველებს, ვისაც აზროვნების სისტემაში ზემდგომი ტერმინები გააჩნია - ისინი დავალებას თავს გაცილებით უკეთართმევდნენ. ვოლოფის სკოლის

ბავშვებში ყოველ ასაკობრივ დონეზე თვალსაჩინო განსხვავებები შეიმჩნევა ზემდგომი ცნებებით მოსაუბრეებსა და მათ შორის, ვის ლექსიკონშიც ასეთი სიტყვები არ მოიპოვება (4.7). (საგულისხმოა, რომ ვოლოფების ენაში ასეთი ზემდგომი ტერმინები ფრანგული ენიდან შევიდა). თითოეული კლასის მიხედვით ჩვენ ვხედავთ რომ, ის ცდისპირი, ვინც ზემდგომ ტერმინებს იყენებს, უფრო მეტი კონცეპტუალური მოქნილობით გამოირჩევა თავისი დაჯგუფების სტრატეგიის შესაცვლელად და იმავე სტიმულთან სხვა სტრატეგიის მოსარგებად. მთავარი გზავნილი ისაა, რომ ზემდგომი ტერმინები კულტურულ სასწავლო ინსტრუმენტს ქმნიან, რომელიც რეალური სამყაროს კატეგორიზაციისთვის კონცეპტუალური ფლექსიბილურობის განვითარებას უწყობს ხელს.

მართალია, ზემოაღწერილი კვლევა აფრიკის კულტურულ და ლინგვისტურ კონტექსტებში სწავლების პროცესებზე ფოკუსირდება, იგი მაინც დასავლური კონცეფციებითაა ნასაზრდოები. გეი და კოული (Gay and Cole 1967) ინდიგენური კულტურული კონცეფციების შესწავლის პიონერები იყვნენ. მათი ნაშრომი „ახალი მათემატიკა და ძველი კულტურა“ ინდიგენურ მათემატიკურ კონცეფციებსა და ლიბერიაში მცხოვრები კპელეს ხალხის ტრადიციულ ეთნოგრაფიას აერთიანებს; თუმცა, ყურადღება დასავლეთის სკოლის კულტურისკენაც ჰქონდათ მიპყრობილი. მათი მიზანი სკოლებში სწავლების ხარისხის გაუმჯობესება გახლდათ. შეძლებისდაგვარად ეხმარებოდნენ მასწავლებლებს გეომეტრიის, მათემატიკის და გაზომვების ინდიგენური კონცეფციების განვითარებაში. მკვლევრები კპელეს ტომში ძირთადად იმას იკვლევდნენ, თუ როგორ ზემოქმედებას ახდენს სკოლა კოგნიტურ განვითარებაზე. ჩემი სენეგალში ჩატარებული კვლევის შედეგების მსგავსად, მათაც აღმოაჩინეს სკოლის პოზიტიური გავლენა იმ პროცედურების დასწავლაზე, რაც კულტურულად უცხოა - მაგალითად დროის შეფასება ან ბარათების სხვადასხვაგვარად დალაგება, როგორც ეს კატეგორიზაციის ჩემს დავალებაში იყო. მეორე მხრივ, სკოლა ვერ აუმჯობესებდა კულტურულად ნაცნობი დავალების შესრულებას, როგორიცაა ბრინჯის ოდენობის შეფასება. გეიმ და კოულმა ამერიკაში სწავლაზე ჩატარებული ექსპერიმენტები ლიბერიაში უცვლელად შეიტანეს. ამის მაგალითია კონცეფციის იდენტიფიკაცია, სადაც დისკრეციული სტიმულის განსაზღვრა ცდისპირმა სხვადასხვა „კონცეფციიდან“ უნდა მოახდინოს (მაგ.: წრის და სამკუთხედის მწკრივები, სადაც წრე ყოველთვის სწორი პასუხია).

მსგავსი პროცედურა ინდიგენურ კონცეფციებს (აქ - ფორმა) მოითხოვდა, მაგრამ კულტურულად უცნობ სასწავლო პროცესში იყო მოთავსებული. კულტურასა და სწავლაზე ჩატარებულ ამ კვლევაში კულტურა ინდიგენური კონცეფციების ერთობლიობად განისაზღვრება. სწავლა ერთის მხრივ, სასკოლო განათლებაა, ხოლო მეორეს მხრივ ამერიკის სწავლების თეორიიდან აღებული პროცედურების მთლიანობა. ჩემი აზრით, გეის და კოულის ნაშრომის დღემდე აქტუალური ღირებულება ისაა, რომ

იგი სკოლის კულტურასა და სახლის/კომუნის კულტურებს შორის გასადებ ხიდს ქმნის; კიდევ ერთი ღირსება ინდიგენური კონცეფციების შესწავლაა. 1971 წელს ეს კვლევა განივრცო ნაშრომში „სწავლისა და აზროვნების კულტურული კონტექსტი“, რამაც 1970-იანებში კულტურისა და სწავლის გარშემო ახალ სამეცნიერო სამუშაოებს ჩაუყარა საფუძველი.

კულტურისა და სწავლის ოპერაციონალიზაცია 1970-იანებში

1970-იანებში აკრიტიკებდნენ მოსაზრებას, რომ სწავლისა და კოგნიციის გაზომვა მკვლევრის კულუტურული პრიზმიდან უნდა მოხდეს და არა ცდისპირის კულტურის შესაბამისად. რადგან სკოლა ასეთი გავლენიანი ინსტიტუტი აღმოჩნდა და, ამასთან, იგი ევროპული კოლონიალიზმის ინსტრუმენტსა თუ ნარჩენს წარმოადგენდა, იმდროინდელი ბევრი ექსპერიმენტი სწავლების ადგილობრივ ფორმებს ყურადღების მიღმა ტოვებდა. „ახალი მათემატიკა და ძველი კულტურა“ მანამდე არარსებული საკლვევი საკითხის წინაპირობა გახდა: რას ასწავლით ადამიანებს ყოველდღიური გამოცდილება ისეთ კულტურებში, სადაც სკოლის ინსტიტუტი იძულებითაა შესული გარესამყაროდან?

გეისა და კოულის ინდიგენური კონცეფციებისა და პრაის-უილიამსის მიერ მეთუნეობის კოგნიციაზე ზემოქმედების შესწავლით (რომელიც პიაჟეს ამოცანებს ეყრდნობოდა) ინსპირირებულმა მე და კარლა ჩაილდსმა (Carla Childs) ქსოვის შესწავლის მიერ პატერნულ რეპრეზენტაციებზე მოხდენილი გავლენების კვლევა გადავწყვიტეთ. ამისთვის სინაკანტანში მცხოვრები მაიას ტომი ავარჩიეთ (Greenfield and Childs 1977; Price-Williams et al. 1967). ქსოვის რეპრეზენტაციული დავალება იქვე, ადგილობრივად შევიმუშავეთ და ჩვენი კულტურიდან არაფერი გადმოგვიღია. სინაკანტანელი გოგონებისთვის ფეიქრობაში დახელოვნება სკოლაში სიარულის ფუნქციური ექვივალენტი იყო.

აღმოვაჩინეთ, რომ მქსოველები (მოზარდი გოგონები) საკითხს ანალიტიკურად უდგებოდნენ და იმაზე მიუთითებდნენ, რომ ნაქსოვი ძაფებისგან შედგება. ხოლო არა-მქსოველები (მოზარდი ბიჭები) ხშირად პატერნებს გლობალურად, შორიდან დანახულად წარმოადგენდნენ. სკოლაში სიარულმა (რომლის პრეროგატივაც მხოლოდ ვაჟებს ჰქონდათ) ბიჭებს ალტერნატიული გამოცდილება განუვითარა, რაც პატერნის რეპრეზენტაციისას მათ ანალიტიკურ უნარში გამომჟღავნდა. როგორც ჩანს, ორივე კულტურული გამოცდილება - ქსოვის სწავლა გოგონებისთვის და სკოლაში (მიუხედავად იმისა, რომ სხვა კულტურების ინსტიტუციაა) სიარული ბიჭებისთვის - ანალიტიკური უნარების გამომუშავების და განვითარების გზას წარმოადგენდა.

ჯინ ლეივი (Jean Lave) მონროვიაში მობინადრე ვაისა და გოლას ხალხებთან

ატარებდა სამეცნიერო სამუშაოებს. იგი იკვლევდა თუ რა კავშირია კერვასა და მათემატიკურ უნარებს შორის, რომელსაც თერძები თავიანთ საქმიანობაში იყენებდნენ. ამგვარ მიდგომას 1980-იანებსა და 1990-იანებში „ყოველდღიური კოგნიციის“ ანალიზი ეწოდა (Rogoff and Lave 1984; Schliemann et al. 1997). ლიბერიაშიც და სინაკანტანშიც კვლევის მიზანი იმის გარკვევა იყო, თუ როგორ გამოიყენება ლოკალური სწავლა ახალი პრობლემების გადასაწყვეტად. დავასკვენით, რომ აუცილებელი არაა ამ ცოდნის გენერალიზაცია მოხდეს, ხშირად ცოდნა კონკრეტულ სიტუაციებზეა მიბმული და იმის იქით არ მიდის (Guberman and Greenfield 1991). მართლაც, 1990-იან წლებამდე თავში აზრად არ მომსვლია, რომ გენერალიზაცია სიახლის ფორმაა, ხოლო ვაისა თუ სინაკანტანის ტრადიციული კულტურების წარმომადგენლებს კი ახლის შექმნას ტრადიციისადმი კონფორმულობა ურჩევნიათ (Greenfield 1999).

1970-იანებში კულტურისა და სწავლის ინტეგრაცია მე და სხვა რამდენიმე მკვლევარმა ახლებურად ვცადეთ. ჩვენ კულტურათა იმ სოციოკულტურული პროცესების შესწავლა დავიწყეთ, რომელთა მეშვეობით კულტურა დაისწავლება და ხდება მისი ტრანსმისია. იმავდროულად, თითქმის არაცნობიერად ვცდილობდით ამ პროცესების ონტოგენეზში ჩაწვდომას. კულტურული ტრანსმისიის საკვლევად ისევ სინაკანტანს მივაკითხეთ. ამ კვლევაში ჩემ მიერ შემოთავაზებული კულტურისა და სწავლის ოპერაციონალისტური განსაზღვრებები განსხვავდებოდა 1960-იანებში გაკეთებული დეფინიციებისგან. ფეიქრის ხელობის სწავლების გამოსაკვლევად კულტურა ინდიგენურ ტექნიკად განისაზღვრა, როგორიცაა ქსოვა - ტრადიცია, რომელიც თაობიდან თაობას გადაეცემა. ამავე კვლევაში სწავლის ოპერაციონალიზაცია ხელობის სწავლის პროცესებად მოვახდინეთ, რომელთა მეშვეობით კულტურული ტრანმისია ხდება. ენის განვითარების კვლევას რაც შეეხება, კულტურა დედისა და ბავშვის ლინგვისტური წინადადებების ერთობლივი კონსტრუქცია გახდა, სწავლა კი ენის დაუფლების პროცესს გულისხმობდა. ტრანსმისიასა და საზიარო კულტურის ყოველდღიურ ცხოვრებაში შექმნაზე ორიენტირებამ მეთოდოლოგიური ცვლილებებიც გამოიწვია: ექსპერიმენტიდან ნატურალისტურ ეთნოგრაფიაზე გადავედი და ხანდახან ვიდეოაპარატსაც კი ვიყენებდი. ამ მხრივ, ჩემი მეთოდოლოგია უფრო ანთროპოლოგიური იყო, ვიდრე ფსიქოლოგიური.

საველე საქმიანობაში ახლად გამოჩენილი ვიდეოს წყალობით შევძელით გვეჩვენებინა, რომ ქსოვის შესწავლა კულტურული ტრანსმისიისას მეტად სენსიტიურ სწავლისა და სწავლების პროცესებს ეხება. მასწავლებლები მოსწავლის დახელოვნების დონის და თითოეული კომპონენტის სირთულის მიმართ მეტად მგრძნობიარენი იყვნენ. მაგალითისთვის, ვიდეოს მიკროანალიზი აჩვენებდა, რომ მასწავლებელი გამოუცდელ შეგირდებს მეტი გულისყურით ადევდნებდა თვალს, ვიდრე საქმეში კარგად გაწაფულებს. ასევე დიდ ყურადღებას უთმობდა ქსოვის პროცესის რთულ კომპონენტებს, ხოლო შედარებით მარტივი ასპექტებისადმი ნაკლებ ინტერესს იჩენდა.

შესაძლოა კვლევაში ყველაზე მნიშვნელოვანი მასწავლებლების, რომლებიც ძირითადად მოსწავლეების დედებიც იყვნენ, ქალიშვილებისადმი გაწეული დახმარება იყო. ქსოვის პროცესი გამუდმებით ყურადღების ეპიცენტრში გახლდათ, ამიტომ მასწავლებლები მოწაფეების დასახმარებლად თავს არ ზოგავდნენ; შესაბამისად, შეცდომების დონემ საგრძნობლად იკლო. საქსოვ დაზგაზე დაწყობილი ოთხი ხელი 1970-იანების საფეიქრო ხელოვნებაში პარადიგმული მოვლენაა (იხ. ნახ. 4.8).

ნახ. 4.8 *ნაჩვენებია ოთხი ხელით ქსოვა 1970-იანებში, სინაკანტანის ტომში. ვიდეოფირიდან ამოჭრილი სურათი პატრისია გრინფილდის მიერ.*

ვიდეოჩანაწერის დეტალურმა ანალიზმა ანთროპოლოგიაში საყოველთაოდ მიღებული გენერალიზაციების შესწორების საშუალება მოგვცა. ამ შეხედულებების მიხედვით არაფორმალური განათლება დამწერლობის უქონელ საზოგადოებებში არავერბალურად მიიღება. მაგრამ, ვიდეოჩანაწერის ანალიზმა გვიჩვენა, რომ ვერბალიზაცია მასწავლებლის როლისგან განუყოფელი მოვლენაა და არავერბალური ხელმძღვანელობის მსგავსად მოსწავლის დახელოვნების დონესთან ისიც სენსიტიურადაა დაკავშირებული. ასე მაგალითად, მასწავლებელი გამოუცდელ მოსწავლეებთან მეტ მითითებებს იყენებდა - მათ მეტად სჭირდებოდათ

მიმართულების მიცემა. მითითებების რაოდენობა შემცირდა და მტკიცების ფორმამ იმატა, როცა საქმე გამოცდილ მოწაფეებს შეეხო. ამ კვლევაში, ცნებები კულტურა და სწავლა კულტურულ სწავლაში იყო ინტეგრირებული; ეს „კულტურისა“ და „სწავლის“ ახლებური ოპერაციონალიზაცია გახლდათ. კულტურული სწავლა უფრო მეტადაა დაკავშირებული მოცემული კულტურის ყოველდღიურ პრაქტიკებთან და უფრო ნაკლებად სტანდარტიზირებულ სასწავლებელ მტკიცებებთან, რომელთა ერთი კულტურიდან მეორე კულტურაში გადატანა მარტივად შეიძლება (შდრ. Greenfield 2000). 1990-იანებში კულტურული სწავლა ბარბარა როგოფის მნიშვნელოვანი წიგნით განივრცო, სახელად „აზროვნებაში დახელოვნება“ (Rogoff 1990).

კულტურის ონტოგენეზთან ერთად ენაში *თანაკონსტრუირების*[1] ცნება გაჩნდა და ამით ადამიანური კულტურის კონსტრუირების მოდელიც დაიბადა. დღევანდელი მოსახერხებელი გადასახედიდან კარგად ჩანს, რომ კულტურის ოპერაციონალიზაცია თანაკონსტრუირებულ დისკურსად მოვახდინე, ხოლო სწავლა ნორმატიული ენის სტრუქტურების მონაპოვარი გახდა. ჩემს კვლევაში ერთსიტყვიან საფეხურობრივ განვითარებაზე, თანაკონსტრუირების ძირითადი ფორმის იდენტიფიკაცია მოვახდინე: ორპიროვნებიანი წინადადება, რომელშიც ბავშვი ერთსიტყვიან კომპონენტს გამოთქვამს, დანარჩენს კი დედამისი ამბობს. მაგალითად, 22 თვის ნიკი იმპლიციტურად რთავს თავის სიტყვას დედის წინადადებაში ორპიროვნებიანი სტრუქტურის შესაქმნელად. დედა ამბობს: „შეიძლება მეთიუს შენი სათამაშო დათუნია მივცე?“ და ნიკი პასუხობს: „ნიკის“, რითაც იმპლიციტურად მეთიუს სახელს საკუთარით ანაცვლებს და ამგვარად მიუთითებს, რომ სათამაშო თვითონ მას უნდა (Greenfield and Smith, 1976). როგორც ახლა ვხვდებით, ეს კულტურული თანაკონსტრუირების ადრეული მანიფესტაცია იყო მიკრო დონეზე. იგი სუბიექტებს შორის გაზიარების უნარს ამჟღავნებს, რაც ადამიანური კულტურის არსებობის ფუნდამენტია. ამგვარი თანაკონსტრუირება კულტურული პროცესია, რომელიც ერთი ცალკეული სახის კულტურულ სწავლას - ენის დაუფლებას - უზრუნველყოფს.

1970-იანებში ენის სხვა მკვლევრებიც, როგორებიც არიან ოუქსი, შიფელინი და პლატი (Ochs, Schieffelin, and Platt 1979), მსგავს იდეებამდე მივიდნენ. იმავე პერიოდში ჯერომ ბრუნერმა (Bruner 1975, 1983) პატარა ბავშვებისა და დედების ნორმატიული რუტინების პრევერბალური თანაკონსტრუირება გამოიკვლია. ძირითადად, ესენი კულტურული სწავლის ონტოგენეტიკური პროცესებია, რომლებიც ფუნდამენტს უქმნის იმას, რაც ქსოვაში დახელოვნების კვლევისას აღმოვაჩინეთ: ორპიროვნებიან (მოსწავლე და მასწავლებელი) თანაკონსტრუირებას, რომელიც ენობრივ ასპექტებსაც თავის საზღვრებში აქცევს.

---

1 (*ინგლ.* co-construction) - ლინგვისტიკაში: გრამატიკული ან სემანტიკური მთლიანობა, რომელიც ერთზე მეტი მოსაუბრით გადმოიცემა. ტექნიკური ტერმინი სიტუაციისა, როცა ერთი პიროვნების დაწყებულ ხმამაღლა გამოთქმულ ფიქრს მეორე ამთავრებს, „ხვდება“ (მთარგმნ. შენიშვნა).

კულტურისა და სწავლის ოპერაციონალიზაცია 1980-იანებში

სიახლე, რომელიც ამ სფეროში 1980-იან წლებში შეიმჩნეოდა კულტურული ინსტრუმენტების სწავლის მედიატორად შეფასება გახლდათ. ამ მიმართულებას თეორიული საფუძველი ვიგოტსკიმ ჩაუყარა (Vygotsky 1978). ემპირიკოსთა ბანაკის წარმომადგენელმა კოულმა და სქრიბნერმა თავიანთი კლასიკური წიგნი „წიგნიერების ფსიქოლოგია“ გამოაქვეყნეს (Scribner and Cole 1981). წიგნში ბეჭდური განათლება კულტურულ ინსტრუმენტადაა წარმოდგენილი და იკვლევს, თუ რა როლს თამაშობს ის ლიბერიის ვაის ტომელების სწავლასა და კოგნიტურ განვითარებაში. ნაშრომის ლაიტმოტივია, რომ წიგნიერების მიერ სწავლაზე მოხდენილი გავლენის განზოგადება არ შეიძლება, იგი ყოველთვის სპეციფიკური ხასიათისაა და კონკრეტული კონტექსტებიდან გამომდინარეობს. კოულისა და სქრიბნერისთვის ვაის ტომი შესანიშნავი „საექსპერიმენტო მასალა“ იყო, რადგან ტომს სამი სხვადასხვა სახის განათლება გააჩნია თავისი სწავლების პატერნებითურთ: სკოლაში ნასწავლი ინგლისური, ვაის ხელნაწერების შესწავლა თემურ გარემოში და არაბული, რომელიც ყურანის შემსწავლელ სკოლებში ისწავლება. მათ სწავლაზე საგრძნობი ზემოქმედების მოხდენა შეეძლოთ: სქრიბნერმა და კოულმა დაადგინეს, რომ ზეპირად დამახსოვრების უნარს მუსულმანური განათლება ერთიორად ავითარებდა.

მსგავსი სულისკვეთებით, შედარებით ახალი კულტურული ინსტრუმენტების გამოკვლევა დავიწყე, რომლებიც სწავლაზე ახდენენ გავლენას - ასეთებია ტელევიზია, ვიდეოთამაშები და კომპიუტერი (Greenfield 1984). შემდგომმა ექსპერიმენტულმა კვლევამ აჩვენა, რომ ვიდეოთამაშების ვირტუალური ინსტრუმენტები ზრდიან მხედველობით უნარებს, ავითარებენ მონაცემთა პარალელური დამუშავების უნარს და ხელს უწყობენ წერილობითი კომუნიკაციიდან სიმბოლიკურ კომუნიკაციაზე გადასვლას (Greenfield and Cocking 1996). ამ გავლენების დასამტკიცებლად ექსპერიმენტულ კვლევებში „მანამდე-შემდეგ“ პრინციპი და საკონტროლო ჯგუფის სასწავლო პარადიგმა გამოიყენებოდა. სხვა სიტყვებით, კვლევამ აჩვენა, რომ მოკლე ხანში დასწავლა ელექტრონული კულტურის ამ ინსტრუმენტებთან ურთიერთობის გამოცდილების ფუნქციას წარმოადგენს.

მოგვიანებით წამოვაყენე მოსაზრება, რომ არავერბალური IQ-ს მატების ტენდენცია აშშ-ში სწორედ ამ სიმბოლიკური კულტურის ინსტრუმენტებთანაა დაკავშირებული (Greenfield 1998). კიდევ ერთხელ - ეს კულტურული ინსტრუმენტები ერთდროულად კულტურის ნაწილსაც და სწავლის მედიუმსაც წარმოადგენენ. როგორც მედიუმს, მათ სწავლის სხვადასხვა სახეობაზე აქვთ გავლენა. მაგალითად, მათ მიერ განვითარებულ შესაძლებლობებს კომპიუტერის შესწავლისა და სხვა ტექნიკური უნარ-ჩვევების, ვიზუალური უნარ-ჩვევებისა და სიმბოლური რეპრეზენტაციის უნარ-ჩვევების განვითარების პოტენციალი გააჩნიათ (Greenfield and Cocking 1996).

1980-იან წლებში სოციალური სწავლის მოსაცავად კულტურული სწავლის „გაფართოება“ მოხდა. ყველაზე შესამჩნევი მორალური სწავლებები - საზიარო სიმბოლური კულტურის უნივერსალური ატრიბუტი - გახლდათ. მორალურობა კულტურული სწავლის გამოკვლევის ერთ-ერთი მნიშვნელოვან ასპექტს წარმოადგენდა. მაგალითისთვის, ედუარდსმა აღმოაჩინა, რომ კენიაში ბავშვები მორალსა და თავაზიანი მოქცევის წესებს ბრძანებების, ბრალდებების, სანქციებისა და საპასუხისმგებლო შეთავაზებების მეშვეობით დაისწავლიდნენ (Edwards 1987; Eckensberger and Zimba 1997). იმავდროულად, მორალის სფეროში კულტურული სწავლის ახალმა მიმდინარეობებმა იწყეს ჩამოყალიბება; აღსანიშნავია ჯოან მილერის მორალური განვითარებისა და ქცევის შედარებითი კვლევები ინდოეთსა და აშშ-ში (Miller and Luthar 1989). კვლევის ეს ხაზი 1990-იანებისა და ახალი ათასწლეულის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი, მანამდე არარსებული მიმართულების მომასწავებელი იყო: კულტურული სწავლის კვლევების სოციალურ ფსიქოლოგიასა და განვითარების ფსიქოლოგიაში ინტეგრაცია (Markus and Kitayama 1991; Greenfield 1994).

კულტურისა და სწავლის ოპერაციონალიზაცია 1990-იანებში

1990-იანებში კულტურისა და სწავლის კონცეფციებს ისტორიული და ფილოგენეტიკური პერსპექტივებიდან ახასიათებდნენ. გავლენიანმა სტატიამ „კულტურული სწავლა“ (Tomasello et al. 1993) კულტურის კონცეფცია ფილოგენეტიკური კუთხით წარმოგვიდგინა. ავტორების ანალიზი კულტურული სწავლის ისეთ ადამიანურ მექანიზმებზეა ფოკუსირებული, როგორიცაა იმიტაცია და ერთობლივი დასწავლა; ასევე იკვლევდნენ თუ რომელი გააჩნდათ ამ მექანიზმებიდან პრიმატებს (მაგალითად შიმპანზეებს) და ვინ იყო ის საერთო ფილოგენეტიკური წინაპარი ვინც მათ იყენებდა (ხუთიდან შვიდ მილიონამდე წლის წინ).

ტომასელოს და მისი კოლეგების ზემოხსენებული სტატიის გავლენით, რამდენიმე მეცნიერთან ერთად სახეობათაშორისი შედარებითი კვლევა წამოვიწყე. ჩვენი ანალიზი ვიდეოჩანაწერებს ეყრდნობოდა, სადაც ჯეინ გუდოლის (Jane Goodall) საველე სამუშაოები იყო წარმოდგენილი. გუდოლი შიმპანზეების კოლონიის დასწავლის ტექნიკებს აკვირდებოდა გომბეს ნაკრძალში. ფირზე აღწერილია, თუ როგორ გადასცემენ მაიმუნები ტერმიტების დაჭერის ტრადიციებს თაობიდან თაობას. ათწლეულის ბოლოსთვის ყველა შეთანხმდა, რომ ტერმიტების დაჭერის ტექნიკა კულტურული უნარია, რომელსაც მხოლოდ შიმპანზეების გარკვეული კოლონიები ფლობენ (Whiten et al. 1999).

ანალიზის პროცესში ერთმანეთს სწავლის ის ტექნიკები (სოციალური და არასოციალური) შევადარეთ, რომელსაც შიმპანზეები ტერმიტების ჭერისას იყენებენ

ველურ გარემოში, სინაკანტანელებმა კი ქსოვის სწავლისას გამოიმუშავეს (Greenfield et al. 2000). ჩვენი ლოგიკით, ორი განსხვავებული სახეობის საზიარო ტექნიკები კულტურულ სწავლაზე დაკვირვების კარგი საფუძველი იქნებოდა: ბაზისური ტექნიკები, რომელიც ორ სახეობას აერთიანებს, შესაძლოა რაღაც ფორმით უკვე არსებობდა ჩვენს საერთო წინაპარში ხუთი-შვიდი მილიონი წლის წინათ. მოვიპოვეთ მტკიცებულება, რომ გომბეს შიმპანზეებს ტერმიტების მიწიდან ამოყვანისას დაკვირვების კარგი უნარი უვითარდებათ. შესაბამისად, ადამიანის კულტურული სწავლის ევოლუციურ წინამორბედად სწორედ დაკვირვების უნარი ავირჩიეთ.

ახლა კი ნება მიბოძეთ კულტურულ სწავლას ისტორიული გადმოსახედიდან მივუდგე. ისმის კითხვა: კულტურული სწავლის პროცესი ისტორიულად ცვალებადია თუ უცვლელი? არსებობდა დაუდასტურებელი ვარაუდი, რომ იგი უცვლელია, თუმცა, ბოლომდე დარწმუნებული არ ვიყავი, რომ ეს ვარაუდი ემპირიული გამოძიების საგანი გახდებოდა.

საკითხის გამოსაძიებლად ჩემს კოლეგა კარლა ჩაილდსთან ერთად, პირველი კვლევიდან 21 წლის შემდეგ, სინაკანტანს დავუბრუნდი. მიზანი ქსოვის სწავლის მოდელში ისტორიული ცვლილებების ეფექტის დადგენა გახლდათ. როგორც აღმოჩნდა, ამ ხნის განმავლობაში სინაკანტანის საზოგადოება სამომხმარებლო მეურნეობის ეკონომიკიდან/ეკოლოგიიდან კომერციულ წყობაზე გადასულიყო. მთავარი მიზანი ეკოლოგიური ცვლილების სწავლებაზე ასახული გავლენის დადგენა იყო. წამოვაყენე ჰიპოთეზა, რომ იმ კულტურული სწავლის მოდელი, რომელიც დაკვირვებასა და მჭიდრო ხელმძღვანელობას ეფუძნება, ტრადიციის შენარჩუნებისკენაა მიდრეკილი (რაც სამომხმარებლო მეურნეობის ეკონომიკებისთვისაა დამახასიათებელი). ამის საპირისპიროდ, კომერციული ეკონომიკისთვის უფრო დამოუკიდებელი, ცდისა და შეცდომის ტიპის სწავლა უნდა იყოს დამახასიათებელი, რადგან ასეთ ეკონომიკაში ინოვაცია გაცილებით დადებითად ფასდება (Greenfield and Lave 1982). მივუბრუნდით რა ჩვენს მქსოველებს (რომლებიც 1970-იან წლებში ჩატარებულ კვლევაში მონაწილეთა ქალიშვილები, ძმისშვილ-დისშვილები და ნათლული გოგონები გამოდგნენ), აღმოვაჩინეთ, რომ კულტურული სწავლის მოდელში ნაწინასწარმეტყველები ცვლილება მართლაც მომხდარიყო: მოწაფეები მეტად დამოუკიდებელნი გახდნენ და მასწავლებლებისგან განცალკევებით ისხდნენ (ნახ. 4.9). ამასთან, რადგან 1990-იანების ეკონომიკა სტაბილურობით არ გამოირჩეოდა, გოგონები, დედებთან ერთად, ტექსტილის კომერციულ საქმიანობაში ჩაბმულიყვნენ (თავიანთ ნაქსოვებს ყიდდნენ); კულტურული სწავლა კი ძირითადად ცდისა და შეცდომის მეთოდით ხორციელდებოდა (Greenfield 1999). ეს შედეგები მიუთითებს, რომ კულტურული სწავლის ტიპები ისტორიულად განპირობებულ კონკრეტულ ეკოკულტურულ ნიშებს ერგება.

ისტორიული ცვლილებები და კულტურული სწავლის კონფლიქტური დინებები ერთმანეთთან მჭიდროდაა დაკავშირებული. ასეთი დინებები ერთი საზოგადოებიდან მეორე საზოგადოებაში მიგრაციისას იჩენს თავს. ეკოკულტურული ნიშის შეცვლისთანავე ქსოვის სწავლა (და სოციალიზაციის სხვა ასპექტები) სინაკანტანში სწავლების ურთიერთდამოკიდებული მოდელიდან დამოუკიდებელ მოდელზე გადავიდა. ეს ცვლილება ბოლო ორი ათწლეულის განმავლობაში გრძელდებოდა; პარალელურად შედარებით სწრაფ კულტურულ ცვლილებებსაც ჰქონდა ადგილი, რომელიც ურთიერთდამოკიდებული კულტურული სწავლის მოდელის მქონე საზოგადოებიდან დამოუკიდებელი კულტურული სწავლის მოდელის მქონე (მაგ.: ამერიკის შეერთებული შტატები) საზოგადოებაში მიგრაციით აიხსნება. მკვლევართა საერთაშორისო და მულტიდისციპლინარულმა ჯგუფმა აზიის, აფრიკისა და ლათინური ამერიკის ანცესტრალურ საზოგადოებებში კულტურული სწავლის პროცესები გამოიკვლია; მოგვიანებით იგივე ეთნიკური ჯგუფები მას შემდეგ შეისწავლა, რაც აშშ-ში, კანადაში ან საფრანგეთში ემიგრირდნენ (Greenfield and Cocking 1994). ეს პროექტი იმპლიციტურად არამხოლოდ ისტორიულ ცვლილებებს აღიარებდა, არამედ ტრანსნაციონალური იმიგრაციისას მომხდარი კულტურული სწავლის გლობალიზაციასაც.

ნახ. 4.9 *მოწაფე უფრო განცალკევებული და დამოუკიდებელია მასწავლებლისგან. ვიდეოფირზე წარმოდგენილი გოგონა იმ ქალბატონის შვილია, რომელიც ნახ. 4.8-ზეა წარმოდგენილი ორი ათწლეულის წინ. ვიდეოფირიდან ამოჭრილი სურათი პატრისია გრინფილდის მიერ.*

ახალი ათასწლეული

ახალ ათასწლეულში ჩემი მუშაობა კულტურული სწავლების ამბივალენტურ მიზნებზე მივმართე. ამ წინააღმდეგობებს ყველაზე ხშირად ემიგრანტები განიცდიან. მაგალითად, ემიგრანტ ლათინოამერიკელ მშობელს სურს, რომ შვილმა კულტურული პრიორიტეტების ცალკეული კომპლექტი ისწავლოს - ოჯახური ღირებულებები, დახმარება, განაწილება და ა.შ. ხოლო სკოლის მასწავლებელი ბავშვს სულ სხვა რამეს - დამოუკიდებლობას, პირადი საკუთრების პატივისცემასა და ინდივიდუალურ მიზანდასახულობას აზიარებს (Greenfield, Quiroz, and Raeff 2000; Raeff, Greenfield, and Quiroz 2000).

ჩემი სამუშაოს მეორე ორიენტირი კულტურული სწავლის ცნებების განვითარების ფსიქოლოგიაში ინტეგრაცია გახდა. საბოლოოდ იმ დასკვნამდე მივედი, რომ კულტურულ სწავლას უნივერსალური განვითარების ორი ძირითადი ტრაექტორია გააჩნია: დამოუკიდებლობა და ურთიერთდამოკიდებულება (Greenfield et al. 2003). ეს ტრაექტორიები კულტურულ სწავლასთან მიმართებით განვითარების ფსიქოლოგიის ყველა კლასიკურ თემას (მიჯაჭვულობა, კოგნიტური განვითარება, სიყმაწვილე, და ა.შ.) წინა პლანზე წამოწევს. ამით კულტურა და სწავლა განვითარების ფსიქოლოგიის ეპიცენტრში ექცევა. თუმცა, იმავე დროს, ამ ფორმულირებას ანთროპოლოგია ეწინააღმდეგება (მაგ.: Harkness et al. 2000), რომელიც მეტწილად კულტურული თავისებურებებისკენ და ლოკალური თეორიებისკენ იხრება. გახდება თუ არა კულტურული სწავლისა და განვითარების ჩემ მიერ ჩამოყალიბებული ფორმულები უნივერსალური, ამას დრო გვიჩვენებს.

უკანსკნელი ორმოცი წლის მანძილზე, კულტურამ და სწავლამ ჩემს (და კიდევ ბევრი სხვა მეცნიერის) შრომებში მკაცრი, განცალკევებული ოპერაციონალისტური დეფინიციები ჩამოიშორა და მოხდა სხვადასხვა კულტურული კონცეფციებისა და განვითარების ფსქიოლოგიის ასპექტების ერთ მთლიანობად ინტეგრაცია. კულტურა და სწავლა კულტურული სწავლა გახდა, ხოლო კულტურული სწავლა განვითარების ფსიქოლოგიის ნაწილი ხდება. ამასთან, კულტურისა და სწავლის კონტექსტუალიზაცია ცალკეულ, „დროის არმქონე“ კულტურებში აღარ ხდება - დღევანდელი პერსპექტივით ყველაფერი ისტორიულ, ევოლუციურ და გლობალურ ჭრილში განიხილება.

მეხსიერება და მოდერნულობა

Jennifer Cole

...და თუ მაინც უნდა დავკარგოთ მეხსიერება, უმჯობესია ეს თანდათანობით მოხდეს, რათა უკეთ ჩავწვდეთ მის მნიშვნელობას. მეხსიერების გარეშე ცხოვრება - არ არის ცხოვრება... მეხსიერება გვეხმარება დავაკავშიროთ მოვლენები, ესაა ჩვენი გონება, გრძნობები, ქცევებიც კი. მის გარეშე ჩვენ არარაობა ვართ...

ლუის ბუნიუელი

„ამერიკის მემკვიდრეობის ლექსიკონი“ მეხსიერების ორნაირ განმარტებას გვთავაზობს: (1) წარსული გამოცდილების გახსენებისა და შენახვის მენტალური უნარი და (2) დროის ერთეულში გარკვეული შინაარსის დამახსოვრების აქტი. თუმცა, მეხსიერების საზრისს ეპიგრამად მოყვანილი ბუნიუელის სიტყვები უკეთ გამოხატავს. მეხსიერება სელფის, გონებისა და პიროვნულობის საფუძველია, რაც ადამიანებს საშუალებას აძლევს თავი რეფლექსიისა და ქცევის ქმედუნარიან ინტეგრირებულ მთლიანობად წარმოიდგინონ. მაგრამ მეხსიერება - თუ ლექსიკონურ განსაზღვრებაზე შორს წავალთ, ესაა სხვადასხვა პრაქტიკების ერთობლიობა, რომლის მეშვეობით წარსულს გონებაში ვინახავთ - ფუნდამენტურად სოციალური ბუნებისაა. ვინაიდან მეხსიერებას აწმყოსა თუ მომავლის გადაწყვეტილებების მიღებისას გამუდმებით ვიყენებთ, იგი პირდაპირ კავშირშია პოლიტიკურ ძალაუფლებასთან. ორუელი გვაფრთხილებდა: „ვინც წარსულს აკონტროლებს ის აკონტროლებს მომავალს. ვინც აკონტროლებს აწყმოს, აკონტროლებს წარსულსაც“.

მეხსიერებას მოდერნულობასთან ორი განსაკუთრებული მიმართება აკავშირებს. პირველი ის გახლავთ, რომ დეფინიციის მიხედვით მოდერნულობა ხშირად წარსულის რღვევასა და გამუდმებით ახლის შექმნას ნიშნავს. ჰაბერმასი (Habermas) წერს, რომ მოდერნულობა ადრეული ქრისტიანობის ხანიდან „ანტიკური ეპოქის ცნობიერებას გულისხმობს, რომელიც თავს ძველიდან ახლისკენ გადაადგილების რეზულტატად წარმოსახავს“ (Steedly 2000: 815). მეორე: თუ მოდერნულობას მეცხრამეტე საუკუნის დასავლეთ ევროპაში მომხდარი სწრაფი სოციალური და ტექნოლოგიური ცვლილებების პერსპექტივიდან განვიხილავთ, დავინახავთ, რომ მას თან სდევს სიახლის განსაკუთრებული, განუწყვეტელი განცდა - რეიმონდ უილიამსის (Raymond Williams) სიტყვებით, გარკვეული მატერიალური სტრუქტურებიდან ამოზრდილი გამოცდილების აფექტური განზომილება. სიახლის ამგვარი უწყვეტი წარმოება მეხსიერების უწყვეტობასაც წარმოქმნის.

ამავე დროს, მოდერნულობის თანმხლებმა ცვლილებებმა მეხსიერების დღევანდელ დასავლურ მოდელებზე დიდი ზეგავლენა იქონია. თავდაპირველად, ინდივიდუალიზმის გაზრდამ, რაც სოციალური და ეკონომიკური სტრუქტურების გარდაქმნით იყო გამოწვეული, სოციალურისა და ინდივიდუალურის დაპირისპირების ტენდენცია გააჩინა. თავის მხრივ, ასეთ წინაპირობაზე დაფუძნებულმა შრომის განაწილებამ ფსიქოლოგია ანთროპოლოგიისა და ისტორიისგან გამოაცალკევა, შემდგომ

კი ცალკეულ აკადემიურ მიმართულებებად ჩამოაყალიბა. მოვლენების ამგვარი განვითარება იმას ნიშნავდა, რომ მეხსიერება ინდივიდის სფეროდ, და, შესაბამისად, ფსიქოლოგიის კვლევის საგნად აღიქმებოდა. მეხსიერების ამგვარი შეზღუდული გაგება არასწორია, რადგან, სიზმრების მსგავსად, იგი ინდივიდუალურსა და პირადულს კომპლექსურად აკავშირებს სოციალურსა და საჯაროსთან. მეხსიერება ის საკვანძო ადგილია, სადაც ინდივიდუალური სუბიექტურობისა და პოლიტიკური ბატალიებისა თუ ისტორიული ტრანსფორმაციების კავშირის დანახვაა შესაძლებელი. მეხსიერების ასეთი გაგება წინააღმდეგობაში მოდის ამ თემაზე დაწერილ ანთროპოლოგიურ და ფსიქოლოგიურ მრავალ თანამედროვე ნაშრომთან; ეს კი ჩვენგან მეოცე საუკუნის იმ ადრეული ტრადიციის ხელახლა გათავისებასა და განვითარებას მოითხოვს, რომელიც ინდივიდს მათ სოციალურ თუ ისტორიულ კონტექსტთან მიმართებით განიხილავს.

ფსიქოლოგიური მიდგომები მეხსიერებისადმი

მეხსიერების დასავლურკულტურული მოდელები ორი ჩვეული დაშვებით ხასიათდება. პირველი: მეხსიერება გარე სტიმულით გამოწვეული ინდივიდუალური მოვლენაა და მეტწილად ადამიანის თავშია ლოკალიზებული. მეორე: მეხსიერება ფოტოკამერას წააგავს - გამოცდილებას უცვლელ კადრებად აფიქსირებს და შემდეგ მას პიროვნება სურვილისამებრ იხსენებს. რაიმე არ გვაგონდება არა იმ მიზეზით, რომ ის იქ არაა, არამედ იმიტომ, რომ არასწორ ადგილას ვეძებთ. მეხსიერების ეს ხალხური კონცეფცია ამ თემაზე არსებულ სამეცნიერო ნარკვევებში ერთსადაიმავე დროს უარყოფილიცაა და დასაბუთებულიც. სტიმულსა და შედეგზე ორიენტირებულ ლაბორატორიული კვლევების საფუძველზე, რომლებიც ძირითადად სუბიექტში მომხდარ დაშიფვრისა და აღდგენის პროცესებს აკვირდება, ფსიქოლოგებმა ინდივიდის მეხსიერების მოქმედებაზე მნიშვნელოვან ცოდნას მოუყარეს თავი. ამ კვლევებმა აჩვენა, რომ ჩვენი მოგონებები სხვადასხვა წყაროდან მიღებული ინფორმაციის ნამცეცებისგან შედგება, მათ შორისაა პერცეპცია, შინაგანი ფიქრები და სხვებთან ინტერაქცია. ერთ-ერთი ძირითადი ასპექტი, რომლითაც კულტურა ამ დისკუსიაშია ჩართული (თუმცა ირიბად), რეკონსტრუქციული პროცესების ბუნების წარმოდგენის მცდელობა ან ე.წ. „მეხსიერების დამახინჯებაა“.

დღეს ფსიქოლოგთა უმრავლესობა ეთანხმება ფრედერიკ ბარტლეტს (Bartlett 1995), რომელმაც პირველმა დაადგინა, რომ ცალკეული დამახსოვრების აქტი ენერგიული რეკონსტრუქციის პროცესში ხდება. „მოჩვენებათა ომად“ წოდებულ ექსპერიმენტში ბარტლეტმა ადამიანებს ფრანც ბოასის (Franz Boas) მიერ დოკუმენტირებული ხალხური ზღაპარი ორჯერ წააკითხა და შემდეგ 15 წუთის, თვეების და წლების ინტერვალით სთხოვა ამბის გამეორება. ბარტლეტმა ეს ზღაპარი შეგნებულად აირჩია ორი მიზეზის გამო. პირველ რიგში იმიტომ, რომ იგი კემბრიჯის კულტურული კონტექსტისგან

ძალიან განსხვავდებოდა, სადაც მიახლოებით 1917 წელს კვლევა ჩატარდა. მეორეც, ამბავში მოვლენები არ იყო მოთხრობილი რაციონალური თანმიმდევრულობით. ექსპერიმენტის მიზანი იმ პროცესების გარკვევის მცდელობა გახლდათ, რომელსაც ადამიანები ისტორიის გახსენებისას იყენებენ. ბარტლეტმა აღმოაჩინა, რომ ცდისპირები ამბავს რაციონალიზაციის პროცესის მეშვეობით იხსენებდნენ: მათ მოიგონეს ამბავში არარსებულ მოვლენათა ლოგიკური თანმიმდევრობა და უცხო ელემენტები მათთვის ნაცნობად და მშობლიურად გადააკეთეს. იგი ამ პროცესს ახასიათებს „ძალისხმევად არსებული მნიშვნელობის შემდგომ" (Effort after meaning) და აცხადებს, რომ იგი „სქემების" მეშვეობით ხორციელდება. ამ ტერმინს ის სახეცვლილი ფორმით ნევროლოგ სერ ჰენრი ჰედისგან სესხულობს (Sir Henry Head).

ბარტლეტი სქემებს იმ წარსული ასოციაციებისა და გამოცდილების მრავალფენიან ქსელად განსაზღვრავს, რომლებიც გამუდმებით იცვლება (რადგან ახალი გამოცდილება ძველს უპირისპირდება) და „ეფემერულ ფონად" გვევლინება. იგი ხაზს უსვამს, რომ მოგონებები ამ წარმოსახვითი რეკონსტრუქციული პროცესის პროდუქტია. სულ ახლახანს ფსიქოლოგებმა აჩვენეს კულტურული სტერეოტიპები, მოლოდინები ან განწყობები (რომელიც გახსენებისას კონკრეტულ დეტალებზე, მიზნებსა და კონტექსტზეა ფოკუსირებული) ერთობლივად როგორ ქმნიან ინდივიდების მახსოვრობით უნარ-ჩვევებს. ეს კვლევები აღიარებს კონტექსტის მნიშვნელობას ინდივიდუალური მეხსიერების ჩამოყალიბებაში; თუმცა, მათ ასევე განამტკიცეს მოსაზრება, რომ მეხსიერება პიროვნების გონებიდან მომდინარე ინდივიდუალური უნარია. ინდივიდუალური მეხსიერების ეს კონცეფცია აგრეთვე მხარდაჭერილია მეხსიერების კვლევის ბოლო ორმოცი წლის მიღწევებში, რომელიც ცხადყოფს, რომ ადამიანის მეხსიერება მრავალგვაროვანი სისტემებისგან შედგება და რომ ამ სისტემებს ტვინის სხვადასხვა უბანში ნევროლოგიური საფუძველი გააჩნია. პეტის (პოზიტრონ-ემისიური ტომოგრაფია) სკანირება ადამიანის ტვინის სურათებს დამახსოვრების პროცესში გვიჩვენებს. პეტისა და ტვინის რომელიმე უბნის დაზიანების მქონე ამნეზიურ პაციენტებზე ჩატარებული კლინიკური კვლევების წყალობით მეხსიერების ხუთი ძირითადი სისტემის გამოყოფა მოხდა. ესენია: ეპიზოდური მეხსიერება, რაც განვილილი ცხოვრების ღირსშესანიშნავ მოგონებებს მოიცავს; სემანტიკური მეხსიერება, რაც ზოგად ცოდნას ან ინფორმირებულობას გულისხმობს (მაგალითად იმას, რომ კვირაში შვიდი დღეა); პროცედურული მეხსიერება იმ უნარ-ჩვევებისგან შედგება, რომლებიც დროთა განმავლობაში გამეორების შედეგად განმტკიცდება; ამათ გარდა არსებობს პერცეპციული რეპრეზენტაციული სისტემა - იგი საშუალებას გვაძლევს სიტყვებისა და საგნების იდენტიფიკაცია მათი ფორმისა და სტრუქტურის მიხედვით მოვახდინოთ; დაბოლოს, ოპერატიული მეხსიერების სისტემა, რომელიც ინფორმაციას ხანმოკლე მეხსიერებაში ინახავს, რათა შემდგომ ბაზისურ კოგნიტურ პროცესებში გამოიყენოს. ფსიქოლოგები მეხსიერების იმპლიციტურ და ექსპლიციტურ ფორმებსაც განასხვავებენ. მათ აჩვენეს, რომ ექსპლიციტურ-დეკლარაციული მეხსიერების დაზიანებისას, იმპლიციტურ-პროცედურული ფორმები შესაძლოა განაგრძობდეს ფუნქციონირებას.

ანთროპოლოგიური მიდგომები სოციალური მეხსიერებისადმი

ფსიქოლოგებისგან განსხვავებით, რომლებიც ინდივიდის მიერ ინფორმაციის კოდირებისა და დეკოდირების საკითხებს უტრიალებენ, ანთროპოლოგები, სოციოლოგები და ისტორიკოსები დიურკემის იდეით ხელმძღვანელობენ - იგი ამბობდა, რომ რეპრეზენტაციები უნიკალურ სოციალურ ფაქტებს წარმოადგენენ. დიურკემი სიცოოლგებს აფრთხილებდა, რომ ისინი უნდა მოერიდონ მტკიცებებს გონების ინდივიდუალურ ოპერირებაზე. ამის ნაცვლად წარსულის კოლექტიურ რეპრეზენტაციებზე უნდა მოხდეს ყურადღების გადატანა. სოციალური მეხსიერებისადმი ამგვარი მიდგომის თანამედროვე კვლევებს მორის ჰალბვაქსამდე (Maurice Halbwachs) მივყავართ. ჰალბვაქსმა არსებული დოქტრინის (რომელიც შინაგანი დროის სუბიექტური აღქმის მნიშვნელობაზე აკეთებდა აქცენტს) წინააღმდეგ გაილაშქრა და განაცხადა, რომ მოგონებები ფაქტობრივად ფრაგმენტული და დიფუზურია, ის კონსისტენტური მხოლოდ სოციალურ გარემოსთან ურთიერთობით ხდება. ჰალბვაქსი ამტკიცებდა, რომ მოგონებები მათ წარმომქმნელ ჯგუფებთან ერთად არსებობს და გამუდმებული რეგენერირების მიდრეკილება გააჩნიათ. ვინაიდან ჩვენი მოგონებები ამ ჯგუფების განვითარებასთან ერთად იცვლება, მათ სტაბილური ნავსაყუდელი სჭირდებათ სივრცესა და დამახსოვრების აქტივობებში. ამგვარად, ერთ-ერთ კვლევაში ჰალბვაქსი აჩვენებს, რომ იერუსალიმის მკვიდრმა ებრაელებმა, რომაელებმა, ქრისტიანებმა და მუსულმანებმა, თითოეულმა ცალ-ცალკე „მოირგეს“ და გადაწერეს ამ ქალაქის ისტორია რათა წარსულის საკუთარ კოლექტიურ გრძნობასთან შესაბამისობაში მოეყვანათ. ისინი ქალაქის ცენტრს საკუთარი შეხედულებისამებრ უცვლიდნენ ადგილს. მაგალითად, ქრისტიანებმა ქალაქის ცენტრად მაცხოვრის წმინდა საფლავის ტაძარი აქციეს, რადგან მოახლოებული მეორედ მოსვლის სწამდათ. ამის საპირისპიროდ, როცა ჯვაროსნებმა ქალაქი ხელახლა დაიპყრეს, ცენტრად ვია დოლოროზა (ქრისტეს ვნების გზა) იქცა, რადგან ეს გზა საუკეთესოდ გამოხატავდა მათ ტანჯვით სავსე პილიგრიმობას.

1980-იანებში დიდი მეტანარატივების აღსასრულის ჟამს, რითაც ჰუმანიტარული მეცნიერები განსაკუთრებით ინტერესდებოდნენ, ჰალბვაქსის ნაშრომები ხელმეორედ აღმოაჩინეს. ამას იდენტობის პოლიტიკის აღმასვლაც დაერთო. სამეცნიერო აკადემიაშიც და მის გარეთაც ადამიანებმა ძალიან კარგად გაითავისეს ის ხერხები, რომელთა მეშვეობით ისტორიას დომინირების ინსტრუმენტად გახდომა ძალუძს. სახელმწიფოსა და ოფიციალური ნარატივებისადმი ე.წ. „პოპულარული“ მეხსიერებით დაპირისპირებამ გაცვეთილი იერსახე შეიძინა. „პოპულარული“ მეხსიერება წარსულის რეპრეზენტაციის არაფორმალურ გზებს აერთიანებს. ამ მიდგომის საფუძველია დაშვება, რომ იგი „მოძრაობის ფარულ სქემებს“ ფლობს (Stoler and Strassler 2000: 8), რომელსაც, თუ სწორად მოხდა დეკოდირება, ერი-სახელმწიფოს კრიტიკული

წერტილების გამომჟღავნება შეუძლია. მორალური პოზიცია, რომელიც მას ლაიტმოტივად გასდევს, კარგად აქვს დაჭერილი მილან კუნდერას (Kundera 1980: 1) - „ადამიანის ძალაუფლებისადმი დაპირისპირება იგივეა, რაც მეხსიერების ბრძოლა დავიწყების წინააღმდეგ“. იმავეს გულისხმობს ორუელის ზემოთმოყვანილი ციტატაც.

კონტრ-მოგონებებზე ფოკუსირებას ეროვნული მეხსიერების სოციალური და ისტორიული ბუნების მიმართ ინტერესიც დაემატა, რადგან ხშირად იგი გარკვეული მოგონებების დადუმებასა და ამოშლას იწვევს. ზოგიერთი მკვლევარი ამ მიდგომას აღმოსავლეთ და დასავლეთ გერმანელების განსხვავებული მოგონებების გამოსაკლევად იყენებდა, როდესაც ისინი ჰოლოკოსტს იხსენებდნენ; იგივე მიდგომას ვაწყდებით, როცა საქმე ისრაელის წარმოდგენას ეხება მასადას შესახებ და აფრო-ამერიკული გამოცდილების ამოშლას აშშ-ის სამოქალაქო ომის მოგონებებიდან. ყველა ამ შემთხვევაში ავტორები სოციალურ მეხსიერებას იმ დაუსრულებელი პრაქტიკის ინტერპრეტაციას აძლევენ, რომლითაც საზოგადოება საკუთარი წარსულისადმი დამოკიდებულებას გამოხატავს. ერთმა ისტორიკოსმა სოციალური მეხსიერება შემდეგნაირად დაახასიათა (სხვათა შორის, ამ თემაზე მომუშავე მრავალი სწავლულისთვის მეტად ხელსაყრელი ტერმინოლოგიით): „ესაა მოცემულობა, რომლის მეშვეობით საზოგადოება საკუთარ ისტორიას აღიქვამს ან, უფრო ზუსტად, საკუთარი გამოცდილების კონცეპტუალიზაციას სხვადასხვა საშუალების, მათ შორის ნარატივის, რიტუალის, ცეკვის, ტრადიციების, სხეულისმიერი აქტივობებისა და სხვა სოციალური მნიშვნელობის მქონე ფორმების მეშვეობით ახდენს“ (Larson 2000: 39). უამრავი კვლევა ადასტურებს, რომ წარსულზე კამათი რესურსების ხელმისაწვდომობაზე, საკუთრებაზე და ეთნოციდის საწინააღმდეგო ინსტრუმენტებზე კამათს ნიშნავს. ამ კონტექსტში, წარსულის სოციალური რეპრეზენტაციები, როგორც ჩანს, სოციალური ფაქტი ხდება, რომელიც აწმყოს მოთხოვნების შესაბამისად იქმნება და გარდაიქმნება. როცა საქმეში მეხსიერება ერთვება, ანალიტიკოსების ამოცანაა დასვან კითხვები - ვის მიერ, რა კონტექსტში და ვისთვის ან ვის წინააღმდეგ გამოიყენება იგი.

სადღესასწაულო ცერემონიების შესწავლისას ის ასპექტები გამოიკვეთა, რომლითაც ცალკეული ჯგუფები წარსულის რეპრეზენტაციებს საკუთარი შეხედულებისამებრ ცვლიან. თუმცა, სოციალური მეხსიერების მთელი რიგი კვლევები პრეზენტიზმის[1] ტენდენციაზეც მიუთითებდა; აკრიტიკებდნენ მრავალ ნაშრომში შემჩნეულ ფარულ ნეოფუნქციონალიზმს. ოღონდ არც ისე უნდა გავიგოთ, რომ ყოველთვის, როცა წარსული აწმყოში იჩენს თავს, აუცილებელად ამ უკანასკნელის მოთხოვნებს ემსახურება. მაიკლ შადსონმა (Schudson 1997) და არჯუნ აპადურაიმ (Appadurai 1981) შენიშნეს, რომ აწმყოში არსებობს იმ აქტორთა ძალაუფლების

1 პრეზენტიზმი წარმოადგენს მოსაზრებას, რომ კოლექტიურ მეხსიერებას თითქმის არაფერი აქვს საერთო ობიექტურ ისტორიასთან - მასში წარმოსახული ელემენტი ჭარბობს და წარსულის ინტერპრეტაციისას დღევანდელი საზრუნავებით ხელმძღვანელობს (მთარგმნ. შენიშვნა).

შემზღუდველი ძალები, რომლებიც წარსულის გადაკეთებასა და საკუთარ ინტერესებზე მორგებას ცდილობენ. მეხსიერების კვლევა არამარტო ადამიანთა მიერ წარსულის გამოყენების შემეცნებას უნდა ცდილობდეს, არამედ იმის გაგებასაც, თუ როგორ აყალიბებს წარსული აწმყოს.

ირან-კონტრას სკანდალის განხილვისას შადსონი სასამართლო ოქმებში ბევრჯერ გამეორებულ უოტერგეიტის[2] მეტაფორაზე საუბრობს. ეს იმ ხალხის ჩართულობამ გამოიწვია, ვისაც წარსულში უოტერგეიტის გამოცდილება ჰქონდა და მოვლენების საინტერპრეტაციოდ ამ გამოცდილებით ხელმძღვანელობდა. უოტერგეიტის მეტაფორა სულაც არ ემსახურებოდა მათი აწმყოს ინტერესებს; პირიქით, შადსონი ხაზს უსვამს, რომ ამ მეტაფორამ, თავისი იურიდიული ასპექტებითა და პოლიტიკური ინტერპრეტაციებითურთ, ირან-კონტრას სკანდალში ნეგატიური როლი ითამაშა. როზალინდ შოუც (Shaw 2002) სიერა-ლეონეს ისტორიულ კვლევაში მსგავს დასკვნას აკეთებს. მონათვაჭრობის ეპოქაში სიერა-ლეონეს სანაპიროებზე ხმები გავრცელდა ლეოპარდებისა და ნიანგების დახოცვის თაობაზე. ამ ჭორებმა მოგვიანებით - კოლონიალურ პერიოდში - კვლავ წამოყო თავი, შედეგად ხალხმა თავიანთი ბელადების დადანაშაულება დაიწყო. ბრიტანეთის კოლონიალური მმართველობის ქვეშ ბელადთა ძალაუფლებამ რეკონფიგურაცია განიცადა, რაც ცხოველთა გაჟლეტვაში, მსხვერპლად შეწირვასა და მათგან წამლების დამზადებაში გამოიხატა. შოუ ამტკიცებს, რომ ატლანტიკური მონათვაჭრობისდროინდელი მოგონებები ცხოველებზე განხორციელებულ ძალადობაში ტრანსფორმიდა; ამან ჩამოაყალიბა პრიზმა, რომელშიც პირუტყვთა მიმართ მტაცებლური დამოკიდებულება ლეგიტიმური გახდა. წარსულის აწმყოზე გავლენის განხილვისას, შვარცი (Schwartz 1996: 921) გვთავაზობს მეხსიერება სიმბოლოების ქსელად წარმოვიდგინოთ, რომლის ფუნქციაც სემიოტიკურია და „იმ ღირებულებებს აწესებს, რომლებიც პირველ რიგში რესურსებისა და არმიების მობილიზებას ემსახურება." შვარცის სემიოტიკური მიდგომა და მნიშვნელობებზე ფოკუსირება შესანიშნავ ანტიდოტს იძლევა სოციალური მეხსირების კვლევებში ფარულად არსებული ნეოფუნქციონალიზმის წინააღმდეგ; თუმცა, როგორც სხვა ყველა მნიშვნელობაზე ორიენტირებული მიდგომა, სოციოლოგიურ თუ პოლიტიკურ ელემენტთა ობსტრუქციის რისკის მატარებელია.

---

2 ირან-კონტრას მეორე გავრცელებული სახელწოდებაა ირანგეიტი (მთარგმნ. შენიშვნა).

მეხსიერების ისტორია

თუ მეხსიერება სოციალურია, მაშასადამე ის ისტორიულიც ყოფილა. დამახსოვრების სოციალურ პრაქტიკებზე ფოკუსირებამ სწავლულებს მეხსიერების ისტორიული მონახაზის გაკეთების საშუალება მისცა. იგი იწყება ფრენსის იეტსის ინოვაციური წიგნით „დამახსოვრების ხელოვნება“ (Yates 1996). წიგნში მოთხრობილია ბერძენ და რომაელ ორატორთა გონების სავარჯიშოებზე; ისინი მკაფიო გამოსახულებებს წარმოიდგენდნენ, შემდეგ მათ სივრცულ ლოკაციაში „ათავსებდნენ“. გამოსახულებას მეხსიერებისთვის შინაარსობრივი მინიშნება უნდა მიეცა, ხოლო სივრცულ ადგილმდებარეობებს არგუმენტის სტრუქტურის ნარაციული თანმიმდევრობა შეეხსენებინა. იეტსი ამ ხელოვნების განვითარების ისტორიაზე საუბარს ანტიკური საბერძნეთიდან იწყებს, ადრეული ქრისტიანობით აგრძელებს და რენესანსის პერიოდით ასრულებს. ავტორი კლასიკური და ადრექრისტიანული მოაზროვნეებისთვის დამახასიათებელ კომპლექსურ ხედვას უსვამს ხაზს: მათთვის მეხსიერება ფუნდამენტურადაა მიბმული ცოდნის, პიროვნულობის და ღმერთთან დამოკიდებულების კონცეფციებზე. ბეჭდვის განთვითარებასთან ერთად, დამახსოვრების ხელოვნებამ კვდომა დაიწყო. თუმცა, სხვა ზოგიერთი კვლევა ამტკიცებს, რომ ორალური დამახსოვრების ხელოვნება დიდი ხნის განმავლობაში აგრძელებდა წერილობით ფორმებთან ერთად არსებობას (Carruthers 1990). მიუხედავად იმისა, რომ მეხსიერების სელფთან და ინტერნალურ გამოცდილებასთან ასოცირების ტენდენცია გაგვაჩნია, იან ჰეკინგი (Hacking 1996) აცხადებს: *ars memoria*[3] წარმოადგენდა ტექნიკას გცოდნოდა *როგორ* (და არა გცოდნოდა *რომ*); იგი გარეთ იყო მიმართული და მხოლოდ შემთხვევითობის წყალობით თუ დაუკავშირდებოდა შინაგან გამოცდილებას. ეს ხედვები ფუნდამენტურად განსხვავდება მეხსიერების იმ კულტურული კონცეფციებისგან, რომელიც მეცხრამეტე საუკუნეში აღმოცენდა.

მეცხრამეტე საუკუნეში მზარდი ინდუსტრიალიზაციის, ურბანიზაციისა და სეკულარიზაციის პროცესებმა „მოდერნული მეხსიერებისა“ და, ზოგადად მეხსიერების გაგების ახალი ფორმები ჩამოაყალიბა. კერძოდ, მოჭარბებულმა სოციალურმა ცვლილებებმა ხალხს წარსულისგან მკვეთრად გამიჯვნის ტენდენცია გაუჩინა. პიერ ნორა (Nora 1989: 7) თავის მრავალგზის ციტირებულ სტატიაში გვიანი მოდერნულობის მეხსიერების თაობაზე წერს: „ჩვენ ზედმეტად ხშირად ვსაუბრობთ მოგონებებზე, რადგან ისინი ძალიან ცოტა შემოგვრჩა“. ნორა მოგონებებით შეპყრობილი ადამიანების იდეალიზირებულ პრემოდერნულ სამყაროს (ამას ის *milieu de mémoire*-ს უწოდებს) „მეხსიერების სივრცეების“ მქონე მოდერნულ კონტექსტებს უპირისპირებს. ეს დიქოტომია არათვითცნობიერ *milieu de mémoire*-სა და თვითცნობიერ, გააზრებული წარსულის მქონე მომდევნო პერიოდს შორის მოდერნულობის აშკარად

3 *ლათ.* დამახსოვრების ხელოვნება (მთარგმნ. შენიშვნა).

გადამლაშებული პროდუქტია. მიუხედავად ამისა, არსებობს მტკიცებულება, რომ მოდერნულ და გვიანმოდერნულ ეპოქებში მეხსიერება „გაგვიცნობიერდა“ - მისი ობიექტივაციისა და ექსტერნალიზაციის ახალ ხერხებს მივაგენით; თუმცა, ამ პროცესის მიზეზშედეგობრივი ასპექტების განსაზღვრა საძნელო საქმეა.

მეთ მაცუდა (Matsuda 1996) ამტკიცებს, რომ მეცხრამეტე საუკუნის მიწურულსა და მეოცე საუკუნის დამდეგს საფრანგეთში ახალი ტექნოლოგიების განვითარებამ მეხსიერების ობიექტივაცია და მისი მეტად ხელშესახებ ფორმად ჩამოყალიბება გამოიწვია. ამ ტექნოლოგიებში სისტემური ოქმების წარმოება, სახელმწიფოებრივი საარქივო რესურსების მომრავლება, კინო და ფოტოხელოვნება შედიოდა. საკითხი ლიტერატურაშიც თვალნათლივ გამომჟღავნდა - ალბათ პრუსტისა და ჯოისის შემოქმედება გაგახსენდებათ. ამ ტენდენციამ მედიცინის სფეროშიც იჩინა თავი, სადაც მეხსიერების დაავადებანი, ნოსტალგიის, ამნეზიისა და ჰიპერამნეზიის ჩათვლით, სამედიცინო კვლევის საგანი გახდა. მეცხრამეტე საუკუნის ბოლოს ფროიდმა და ჟანემ ისტერიის შესწავლა დაიწყეს, რაც ეტაპობრივად იქცა რწმენად, რომ მენტალური ტრავმა მეხსიერების ავადმყოფობაა. ეს თავის მხრივ იმას ნიშნავს, რომ არსებობს ნორმატიული იდეების წყება, რომელიც ინდივიდის წარსულსა და აწმყოსთან დამოკიდებულებას განსაზღვრავს.

მეოცე საუკუნეში წარსულისა და აწმყოს ურთიერთდამოკიდებულების ნორმატიული იდეა კოლექტივებსაც მიუსადაგეს. მეხსიერებისადმი ახლებური მიდგომები ძალადობითა და ომებით იყო განპირობებული. მაგალითისთვის, რამდენიმე მკვლევარი ეროვნული მახსოვრობის განვითარებაში პირველი მსოფლიო ომის როლზე მიუთითებს; აგრეთვე მიუთითებენ მის მნიშვნელობაზე დემოკრატიზაციის პროცესში, რომელიც „ახლანდელის“ „მაშინდელთან“ დროითი დაპირისპირებით გამოიხატება; ბევრი სწავლულის აზრით ეს მოვლენა თვისებრივად მოდერნულია (Fussell 2000). ამის საპირისპიროდ, მეორე მსოფლიო ომის კვლევები ჰოლოკოსტის გახსენების პრობლემების დადგენას ცდილობს. გერმანიაში ჰოლოკოსტის მონუმენტის აგების მცდელობის კვლევისას ჯეიმზ იანგი (Young 1992) იმ სიძნელეებს აღწერს, რომელიც სახელმწიფოს თავისი ჩადენილი სიმხეცის გახსენებისას უჩნდება. იანგი აჩვენებს როგორ ცდილობენ არტისტები მონუმენტის ახალი ფორმის - ანტიმონუმენტის - მოწყობას, რომელიც ხალხის ყურადღებას იპყრობს და არ აძლევს გარდასულ მოვლენათა დავიწყების საშუალებას. ადამიანთა უმეტესობისთვის მეორე მსოფლიო ომისა და ჰოლოკოსტის ისტორია ფანტაზიის გაქანების საკითხია. ამ მხრივ, აშშ-ში ვიეტნამის ომისადმი მიძღვნილი მემორიალებიც ღრმად პრობლემური საკითხია. თავის წიგნში „ილუზიების ჰარმონიულობა“ ანთროპოლოგი ალან იანგი (Young 1995) პოსტტრავმული სტრესული აშლილობის (პტსა) ისტორიული ჩამოყალიბების პროცესს განიხილავს. მეხსიერების ამ დაავადების დროს უკიდურესი ძალადობის თვითმხილველებს რეტროსპექციული ჰალუცინაციები ტანჯავთ.

მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანის მტკივნეული მოგონებების იდეა ახალი არაა, ალან იანგი ამტკიცებს, რომ პტსა-ს დამოუკიდებელ მოვლენად ჩამოყალიბება მჭიდროდ იყო დაკავშირებული პირველი მსოფლიო ომის ისტორიასთან, კერძოდ „shell shock-ის[4]" კონცეფციასთან, რომელმაც ვიეტნამის ომის დროს კიდევ ერთხელ მიიპყრო ყურადღება. ვიეტნამის მოგონებები ეროვნულ დონეზე მტკივნეულ და პრობლემურ საკითხად დარჩა, მაგრამ მოხდა მისი ინდივიდუალიზაცია, სამედიცინო ფარგლებში მოქცევა და კომპენსაცია-დაჯილდოვების სახელმწიფო სისტემაში ჩართვა. მეხსიერების მედიკალიზაცია ომის მორალური პასუხიმგებლობისგან თავის არიდების მცდელობა იყო.

ინდივიდუალურისა და სოციალურის გაერთიანება: ჰალბვაქსი, ბარტლეტი, ვიგოტსკი და ვოლოშინოვი

სოციალური მეხსიერების ახალმა დისკურსმა, მეცნიერთა მიერ მეხსიერების ისტორიის დაწერის მცდელობების მსგავსად, იმ პროცესთა გასოციალურება, გაისტორიულება და პოლიტიზაცია მოახდინა, რომელთაც სხვაგვარად ბუნებრივ ფაქტად მივიღებდით. ამან გაგვაცნობიერებინა თუ როგორ არსებობს წარსული აწმყოში. გავიგეთ ისიც, რომ სხვადასხვა ძალები წარსულის კოლექტიურ რეპრეზენტაციებს აღადგენს და ასტაბილურებს, რითაც კულტურულად განპირობებულ ფორმაციებს უხსნის გზას. ამან კი სხვადასხვა მნემონიკური ტექნიკისა და მათთან მიბმული სოციალური თუ კულტურული ტრანსფორმაციის პროცესებისთვის თვალყურის მიდევნების საშუალება მოგვცა. მაგრამ მეხსიერების სოციალურობის დემონსტრაციისას იმის უგულებელყოფის ტენდენცია შეინიშნება, რომ არქივებისა და მონუმენტების გარდა თავად ადამიანის არსებობის ფაქტორია დამახსოვრების პროცესში ყველაზე მნიშვნელოვანი; ამასთან, დასამახსოვრებელ შინაარსსაც უნდა გავუწიოთ ანგარიში. კერვინ კლეინი (Klein 2000: 136) აღნიშნავს: „ფსიქიკური მდგომარეობის ინდივიდუალური შეზღუდვებისგან გათავისუფლებული მეხსიერება ხდება სუბიექტი, რომელსაც დროში მოგზაურობა ხელეწიფება. ყველაზე პედანტ მეცნიერსაც შეუძლია ასეულობით წლის წინ მომხდარი მოვლენების ხსოვნაზე საუბარი. მას ასევე უფლება აქვს განიხილოს ეთნიკური, რელიგიური და რასობრივი ჯგუფების მეხსიერება". სოციალურ მეხსიერებაზე ჩატარებულ კვლევებში ინდივიდის ჩართვა აუცილებელია, მაგრამ ეს განსაკუთრებულად უნდა გაკეთდეს.

---

4 *ინგლ.* ჭურვებით გამოწვეული შოკი - საომარ ტრავმაზე ზოგიერთი ჯარისკაცის საპასუხო რეაქცია. ხასიათდება პანიკით, შიშით; ზოგჯერ ძილის, სიარულისა და მეტყველების უუნარობით. ტერმინი პირველი მსოფლიო ომის დროს იყო გავრცელებული, დღეს ხმარებიდან ამოღებულია (მთარგმნ. შენიშვნა).

მეხსიერების კვლევებში ინდივიდის მოთავებისას კულტურის, ძალაუფლებისა და ისტორიის კავშირი არ უნდა დავივიწყოთ - ისინი სოციალური მეხსიერების შესწავლაში ფრიად მნიშვნელოვან როლს ასრულებს. არც მარტივ კოგნიტურ ან ფსიქოდინამიკურ ხედვებთან მიბრუნებაა სწორი, რადგან ორივე მათგანი ინდივიდუალურ მეხსიერებას ისტორიულ კონტექსტიდან ამოგლეჯილად განიხილავს. არც ინდივიდუალურ და სოციალურ მეხსიერებას შორის არსებული განსხვავებების არაფრად ჩაგდებაა მართებული. ინდივიდუალური და სოციალური მეხსიერება სხვადასხვა სახის ქვესისტემებს მოიცავს და მათი ნიველირება არასწორი იქნებოდა. ჩვენ აქცენტის გადატანა სოციალურ და ინდივიდუალურ მეხსიერებათა ურთიერთქმედებაზე გვჭირდება; ფოკუსირება მათი ურთიერთობის განმსაზღვრელი კონცეპტუალური ინსტრუმენტების განვითარებაზე უნდა მოხდეს.

როგორც აღმოჩნდა, ამ ამოცანის გადასაწყვეტად შორს წასვლა არ მოგვიწევს. მიუხედავად იმისა, რომ გვაქვს მეხსიერების დაპირისპირებულ - ინდივიდუალურ და სოციალურ - ასპექტებად აღქმის ტენდენცია, არსებობს აზროვნების სხვა მოდელებიც; ეს იმათ ნაწერებშიც კი შეინიშნება, ვისაც ინდივიდუალურ-სოციალურ გაყოფას ყველაზე მეტად მივაწერთ. მაგალითად, ჰალბვაქსი ინდივიდუალური მეხსიერების იდეას იმგვარად არ უარყოფდა, როგორც ეს მის ინტერპრეტატორებს დაუჟინებიათ. „კოლექტიურ მეხსიერებაში" (1980: 48) იგი გარკვევით აცხადებს, რომ ინდივიდების გარეშე მეხსიერება არ არსებობს. თუ ამ კუთხით მივუდგებით ჰალბვაქსის მაგალითები სხვაგვარ ვალენტობას შეიძენს. ერთ-ერთ მაგალითში იგი აღწერს როგორ იქმნება ჯგუფი საერთო ამოცანის ირგვლივ. შემდგომ აღწერს შრომის განაწილების მიხედვით მის სხვადასხვა ქვეჯგუფად დაშლას. რადგან თითოეულ ქვეჯგუფს არ ძალუძს ყველაფრის დამახსოვრება ერთიანი ინტერაქციის შესახებ - ისინი წარსულის ცალკეულ ასპექტებზე კონცენტრირდებიან. თუ მათ ერთმანეთისგან განვაცალკევებთ, ცხადია ვერცერთი ქვეჯგუფი დავალების ერთიანი შინაარსის აღდგენას ვერ შეძლებს. ჰალბვაქსი თავის ნაშრომში დისტრიბუციულ კოგნიციაზე - ხედვა, რომელიც ადამიანის აზროვნების პროცესებს სოციალურ და მატერიალურ გარესამყაროში განფენილად წარმოგვიდგენს (იხ. Salomon 1993) - ამტკიცებს, რომ თითოეულ ინდივიდს წარსულის მხოლოდ ცალკეულ ნაწილებზე მიუწვდება ხელი. სხვა მაგალითებში ჰალბვაქსი ინდივიდუალური მახსოვრობის ვირტუალურ სივრცეზე ამახვილებს ყურადღებას და აცხადებს, რომ ჩვენ თან გვსდევს სხვა ადამიანთა „ხმები" და მათ ინტერნალური (მაგრამ არა ბოლომდე ინდივიდუალური) დიალოგის მეშვეობით ვიმახსოვრებთ; ეს ხედვა ვოლოშინოვის ნაშრომებს ეხმიანება, რაზეც ქვემოთ ვისაუბრებ. უნდა აღინიშნოს, რომ ჰალბვაქსი არ საუბრობს რამდენად „განუსაზღვრელი" და „არასრული" ფრაგმენტებია მოქცეული სოციალურ ინტერაქციაში. ჯგუფების შემადგენლობაზე მისი დისკუსიაც იმედგამაცრუებლად ბუნდოვანია. ამის მიუხედავად, ჰალბვაქსი იმ ტიპის მეცნიერია, რომელიც მეხსიერების სოციალურ და ინდივიდუალურ ასპექტებზე ერთდროულადაა ფოკუსირებული. თუ მის ნაშრომებს ხელახლა გადავხედავთ, აღმოვაჩენთ, რომ

ინდივიდუალური მეხსიერება „დასრულდა“ და რიტუალის მსგავს სოციალურ პრატიკებში მოთავსდა. ხოლო, რიტუალი რიგ შემთხვევებში ცალკეული ჯგუფების სოციალური მეხსირების შესანარჩუნებლად მოქმედებს.

ბარტლეტის კონცეფციამ სქემებზე 1960-იანი წლების კოგნიტურ რევოლუციას მისცა ბიძგი. ისიც, ჰალბვაქსის მსგავსად, სოციალური განზომილებისკენ იხრება. ჯერ ერთი, ზოგიერთი თანამედროვე მკვლევარი აცხადებს, რომ მეხსიერების წარმოქმნა დიალოგის პროცესში - რომელსაც ქვემოთ მივუბრუნდები - ბარტლეტის ნაშრომების აქამდე შეუმჩნეველი ნაწილია; ამ ხედვას დამახსოვრების პროცესი პირდაპირ სოციალურ კონტექსტთან მოჰყავს შესაბამისობაში (Middleton and Crook 1996). მეორეც, ბარტლეტის „კონვენციონალიზაციის“ კოცნეფცია სოციალური დამახსოვრებისა და მსგავსი ცვლადმნიშვნელობიანი პროცესებისთვის ხელსაყრელ ნიადაგს ქმნის; ამას თავად „ჯგუფთაშორის კონტაქტად“ აღწერდა, ხოლო თანამედროვე მკველვრები კულტურულ ნარევად მოიხსენიებენ, რომელიც ვაჭრობის, კოლონიალური დაპყრობისა და თანამედროვე ეკონომიკური თუ კულუტურული გლობალიზაციის თანმდევი პროცესია. ბარტლეტმა დაადგინა, რომ ჯგუფისთვის ახალი კულტურული მასალის წარდგენისას ადგილი აქვს ტრანსფორმაციის პროცესს: უცხოსთან ასოცირებული მნიშვნელობები ლოკალურ პერცეპციებსა და გაგებასთან ასიმილირდება. ეს შესაძლოა ზოგიერთი ელემენტის გაზვიდებას ან სხვების სელექციურ დაუდევრობას დავაბრალოთ, მაგრამ ბარტლეტი ამტკიცებს, რომ ეს მოვლენა ყოველთვის განსაკუთრებული, ჯგუფის განვითარებასთან დაკავშირებული მიმართულებით იჩენს თავს. თანამედროვე ანთროპოლოგიური ტერმინებით რომ ვთქვათ, კონვენციონალიზაცია დეტერიტორიალიზებული და შემდგომ ახალი ფორმით ლოკალიზებული ობიექტებისა და პრაქტიკების კონცეპტუალიზაციის საშუალებას იძლევა.

რუს ფსიქოლოგ ლევ ვიგოტსკის ინდივიდუალური მეხსიერების სოციალურად განპირობებულობის თავისებური ხედვა გააჩნია. ვიგოტსკი ამტკიცებდა, რომ მენტალური აქტივობის მაღალ დონეებზე სუბიექტსა და გარესამყაროს კულტურა შუამდგომლობს. ადამიანის განვითარების პროცესი ყოველთვის კულტურულად კონსტრუირებული ინსტრუმენტების ინტერნალიზაცია და შემდგომი ექსტერნალიზაციაა. აზრებს სწორედ ამგვარი ინსტრუმენტები აყალიბებს და წარმართავს. შესაბამისად, აზროვნების პროცესი ყოველთვის განსაკუთრებული ინსტრუმენტებისა და პრაქტიკების შუამდგომლობით ხორციელდება. ისინი ცალკეული კომუნების ისტორიულად განსაზღვრული კულტურის ნაწილია. ვიგოტსკის ზოგადი მიდგომა ბაქარსტმა (Bakhurst 1990: 209) შეაჯამა:

ჩვილი ამ სამყაროს ელემენტარული გონებრივი შესაძლებლობებით ევლინება. თუმცა, ადამიანის ცნობიერების შემდგენი უმაღლესი მენტალური ფუნქციები ბავშვის ირგვლივ არსებული სოციალური გარემოდან იღებს სათავეს. როგორც ბავშვის

ფიზიოლოგიური ფუნქციები ნარჩუნდება მის მიღმა არსებულ ავტონომიურ სისტემასთან კავშირით, ასევეა მისი ფსიქოლოგიური ცხოვრებაც - ის ექსტერნალურ პრაქტიკებში ჩართულობით იქმნება. მხოლოდ ასეთი პრაქტიკების ინტერნალიზებისა და დაუფლების შემდეგ ხდება ინდივიდის აზროვნებისა და გამოცდილების გამაცნობიერებელ სუბიექტად ჩამოყალიბება.

ვიგოტსკი მეხსიერების ორ ნაირსახეობას ასხვავებს. ერთის მხრივ, არსებობს უნებური მეხსიერება, სპონტანურობით გამორჩეული დაბალი დონის მენტალური ფუნქცია. მეორეს მხრივ, არსებობს ნებელობითი, გნებავთ ლოგიკური მეხსიერება, როდესაც მავანი განზრახ იხსენებს წარსულს გარკვეული მიზნისთვის. ბავშვებზე ჩატარებულ ექსპერიმენტში ვიგოტსკიმ ცდისპირებს სიტყვების სია დაურიგა და მათი ზეპირსიტყვიერად დამახსოვრება სთხოვა ან პიქტოგრამების ექსტერნალურ დასამახსოვრებელ ინსტრუმენტად გამოყენება შესთავაზა. აღმოჩდა, რომ პიქტოგრამების გამოყენებისას ბავშვების მეხსიერება საგრძნობლად უმჯობესდებოდა. როცა იგივე ექსპერიმენტი ზრდასრულებზე გაიმეორა, დამახსოვრების პროცესში ექსტერნალური სიმბოლოების დამხმარე საშუალებად გამოყენებამ იკლო. მეცნიერმა დაასკვნა, რომ მოზრდილი ადამიანები უკვე იყენებდნენ სიმბოლურ მექანიზმებს მეხსიერების დასახმარებლად - ისინი წარსულში გაითავისეს. თუმცა, ვიგოტსკიმ და მისმა კოლეგებმა იქვე შენიშნეს, რომ ექსპერიმენტულ პირობებში, სადაც ბავშვებს ნებას რთავდნენ გრაფიკული გამოსახულება მეხსიერების სტიმულატორად გამოეყენებინათ, ზოგჯერ პიქტოგრამის არჩევის ნაცვლად საჭირო სიტყვის დასამახსოვრებლად ისინი მეხსიერების მინინარატივებს ან მსგავს ინსტრუმენტებს იშველიებდნენ. შედეგად, ბაქარსტის თქმით, ვიგოტსკიმ ხელახლა გადახედა თავის შეხედულებებს მედიაციური ინსტრუმენტების თაობაზე და დაასკვნა: „მეხსიერების სტრუქტურა, რომელსაც სხვადასხვა პრაქტიკა შუამდგომლობს ნარატივად უნდა განვიხილოთ. იგი შედეგებს გამოყენებული მედიაციური ინსტრუმენტების მნიშვნელობის საფუძველზე იძლევა და არა უშუალო კაუზალობის პრინციპით“ (1990: 211).

ვიგოტსკის მიდგომა მიმზიდველია, რადგან აქცენტს მეხსიერების წამახალისებელ მედიაციურ საშუალებებზე სვამს. ეს პერსპექტივა ჩვენს ყურადღებას მეხსიერების მქონე სუბიექტის ისტორიული კონსტიტუციისკენ მიმართავს. დამახსოვრების სემიოტიკური ბუნების ვიგოტსკისეულ ინსაითებს ვოლოშინოვის ხედვები კიდევ უფრო ამყარებს. ვოლოშინოვი ამტკიცებდა, რომ გარემოს აღსაქმელად ენაზე უპირატესი ინსტრუმენტი არ გაგვაჩნია. ინტერპრეტაციის პროცესში ჩვენი წარმოსახვის ორგანიზებულ სამყაროს ვუკავშირდებით, ამგვარად, ნებისმიერი ცნობიერი მდომგარეობა სემიოტიკური ფენომენია. ვოლოშინოვი განმარტავს (1986: 14): „სიტყვა შინაგანი ცხოვრების, ანუ ცნობიერების სემიოტიკური მასალაა“. თავის მხრივ, როცა ვიმახსოვრებთ, საკუთარი წარსულის ინტერპრეტაციას ვახდენთ. არ არსებობს უშუალო ურთიერთობა სურათ-ხატსა და დამახსოვრებას შორის - ამ ურთიერთობას სიტყვები შუამდგომლობენ,

რომელთა მნიშვნელობებიც ისტორიულად შედგენილი კომუნიკაციური საზოგადოებების მიერ განისაზღვრება. ვინაიდან „ნიშნის არსებობა იდეოლოგიის არსებობასაც გულისხმობს“ (1986: 16), მახსოვრობა ყველა სემიოტიკური ფორმისთვის დამახასიათებელ იდეოლოგიურ ბრძოლაშიცაა ჩაბმული.

ეს ინსაითები ენის მნიშვნელობაზე და მის იდეოლოგიურ სისტემებში ჩართულობაზე მიუთითებს - იგი ძალაუფლების განაწილებაშიც აქტიურადაა ჩართული. ვოლოშინოვის (1976) მიერ ფროიდის ინტერპრეტირება კიდევ უფრო ცხადყოფს მისი იდეების საყურადღებობას ინდივიდუალური და სოციალური მეხსიერებების დაკავშირებაში. შეგახსენებთ, რომ ფროიდი მოგონებების არაცნობიერში მოთავსებაზე საუბრობდა. ძნელად ხელმისაწვდომობის მიუხედავად, ისინი მუდამ ჩვენს შიგნით რჩება. განსაკუთრებით მტკივნეული ან კონფლიქტური მოგონებებისგან თავდასაცავად ეგო რეპრესიის საშუალებით მათ არაცნობიერში განდევნის. ფროიდმა ასევე ივარაუდა, რომ შესაძლოა ზოგიერთი ჩვევა, ეგოს ფუნქციონალისტური მოთხოვნილებების მიუხედავად (ან იქნებ მათ გამოც), წარსულში განცდილ მტკივნეულ მოვლენებზე გადანაცვლებული რეაქციის ინდიკატორი იყოს. ფროიდისთვის დამახსოვრება და დავიწყება ინდივიდსა და მის ფსიქოდინამიკურ მოთხოვნილებებთანაა დაკავშირებული.

არაა საჭირო იმის თქმა, რომ ფროიდის ანალიზი ვოლოშინოვის სოციოისტორიული მიდგომის პირდაპირი ანათემაა. თუმცა, გარკვეულწილად, ვოლოშინოვი (1976) ფროიდის იდეების რეგენერაციას ახდენს. იგი ამტკიცებს, რომ ცნობიერიც და არაცნობიერიც ერთი ტიპის ფენომენია; ერთიც და მეორეც ცნობიერების ნაწილია, შესაბამისად, ზემოთაღწერილი ცნობიერების სემიოტიკური ბუნების შედგენაში ორივე მონაწილეობს. განსხვავება მხოლოდ და მხოლოდ იდეოლოგიურ დამუშავებაში მდგომარეობს. მაშინ, როცა არაცნობიერი შინაგან ხმად, შედარებით იდიოსინკრეზულ და დაუმუშავებელ სამფლობელოდ რჩება, ცნობიერი საზოგადოებრივ სამყაროშია ჩართული, სადაც მსოფლმხედველობათა ღია გაცვლა-გამოცვლა მიმდინარეობს. ამგვარად, ფროიდის „არაცნობიერს“ ვოლოშინოვი სახელს უცვლის და მას „არაოფიციალურ ცნობიერს“ უწოდებს და მას „ოფიციალურ ცნობიერს“ უპირისპირებს.

მართალია, ვოლოშინოვის „ოფიციალური" და „არაოფიციალური“ ცნობიერება ინდივიდუალურ აზროვნების პროცესსა და ოფიციალურ, სახელმწიფოებრივ კულტურას შორის ავლებს პარალელებს, იმავდროულად იგი მნიშვნელოვან განსხვავებებზეც მიუთითებს. კერძოდ, ვოლოშინოვი საზოგადოებრივი მსოფლხედველობის სტაბილურობასა და სიმტკიცეს უსვამს ხაზს, მაშინ როცა ინდივიდის დონეზე ის მეტად ლაბილურია. მიუხედავად იმისა, რომ ინდივიდის ცნობიერება შესაძლოა კონკრეტულ სოციოისტორიულ პირობებში ჩამოყალიბდეს, ის „სრულად არასოდეს იმეორებს სოციუმის საჯარო ღირებულებების სტრუქტურას“

(Holquist 1981: 179). შედეგად, ინდივიდუალურსა და სოციალურს შორის კავშირი ორმხრივია. თუმცა, ვინაიდან ინდივიდუალური ცნობიერება ოფიციალური მსოფლხედველობისგან განსხვავდება, კომუნიკაციის პროცესი კომპლექსურია. ვოლოშინოვი წერს: „რაც უფრო ფართო და ღრმა უფსკრული გაჩნდება ოფიციალურსა და არაოფიციალურ ცნობიერს შორის, მით უფრო გართულდება შინაგანი ხმის ზედაპირზე ამოსვლა... სადაც ის რეალურ ფორმულირებას, სიცხადესა და ძალას იძენს“ (1976; Holquist 1981: 180). ამ ინსაითიდან რამდენიმე დასკვნის გამოტანა შეიძლება, რომლებიც მეხსიერების უკეთ გაგებაში დაგვეხმარება. პირველი: არსებობს ალბათობა სოციალურმა ძალებმა გარკვეული ინდივიდუალური მოგონობები შეავიწროვონ, რადგან ის მოგონობები, რომლებიც საზოგადოებრივ აზრს არ შეესაბამება შესაძლოა *უფრო რთულად* დასამახსოვრებელი გახდეს. მეორე: ახალი მეხსირებისთვის აუცილებელი დინამიკა და პოტენციალი სწორედ ინდივიდუალურ დონეზე ნარჩუნდება.

ზემოთმოყვანილი ინსაითების წყალობით შეგვიძლია მეხსიერების ისეთი მიდგომა „შევაკოწიწოთ“, რომელიც ისტორიულ, ინდივიდუალურ, კულტურულ და სოციალურ ასპექტებს გააერთიანებს. „შეკოწიწების“ მეტაფორას განგებ ვხმარობ ბრიკოლაჟის[5] ასოციაციის შესაქმნელად. ინდივიდუალური მეხსიერების მსგავსად, რომელიც ფსიქოლოგებმა მრავალ ურთიერთგადამკვეთ სისტემაში აღმოაჩინეს, სოციალური მეხსიერების შემქმნელი ფორმულა და ლოკაციაც უხვად მოიპოვება. ვინაიდან მეხსიერება გადაჯაჭვული პროცესების ჰიბრიდული ერთიანობაა, არც ერთ ცალკეულ თეორიას არ ძალუძს დამახსოვრების პროცესის მრავალფეროვნება სრულად მოიცვას. ასე რომ მეხსიერების მუშაობის ყოვლისმომცველი თეორიის ნაცვლად ინსტრუმენტთა ნაკრები უნდა მოვძებნოთ, რომელიც კონკრეტულ კულტურულ თუ ისტორიულ სიტუაციაში დამახსოვრების პროცესს გაგვაანალიზებინებს.

მართალია, ბარტლეტი, ვიგოტსკი და ვოლოშინოვი უმთავრესად სოციალურის ინდივიდუალურ „ტყავში“ მოქცევაზე ორიენტირდებიან, გავლენის ვექტორი მაინც ორმხრივია. საგულისხმოა, რომ ფილოგენეტიკური თვალსაზრისით ადამიანის ტვინი განსაზღვრული რაოდენობის ინფორმაციას იტევს. თავის კლასიკურ სტატიაში, ჯორჯ მილერი (Miller 1956) ამტკიცებდა, რომ ჯადოსნური რიცხვი 7 (პლუს-მინუს 2) არის ინფორმაციის ის მაქსიმალური რაოდენობა რისი დატევაც ადამიანს ერთბაშად ხელეწიფება. მან დაასკვნა: „სალი აზრის გამოტანის ხანგრძლივობა და მყისიერი დამახსოვრების ხანგრძლივობა განსხვავებული ლიმიტირებული შესაძლებლობებია, რომელიც ჩვენ მიერ ინფორმაციის გადამუშავების უნარზეა დამოკიდებული“ (1956: 92). მილერმა და შემდგომმა მეცნიერებმა აჩვენეს, რომ ინფორმაციის რეკოდირებისა და ხელმისაწდომ ფორმად გარდაქმნის შესაძლებლობა უფრო მეტი ინფორმაციის

5 (*ფრანგ. Bricolage*) - სიტყვასიტყვით: საკუთარი ხელით შეკოწიწებული, საშინაო პირობებში დამზადებული (მთარგმნ. შენიშვნა).

შენარჩუნებისა და უტილიზაციის საშუალებას გვაძლევს. ინდივიდუალური მეხსიერების ასპექტები მის გარეთ არსებული იმ საერთო პრაქტიკებისა და არტეფაქტების წარმოებას საჭიროებს, რომლებიც სოციალური მეხსიერების ნაწილია. ამის ერთ-ერთი ყველაზე ხშირად დოკუმენტირებული მაგალითი კოგნიტური არტეფაქტების შექმნის ტენდენციაა, - იქნება ეს ფიზიკური არტეფაქტი თუ სოციალური ქცევა - რომელთაც „კოგნიციის დახმარების, გაძლიერების ან გაუმჯობესების მიზნით“ ვიყენებთ (Hutchins 1999: 126). კოგნიტურ არტეფაქტებზე არსებულ ნაშრომთა უმრავლესობა მათ ნეიტრალური ღირებულების ინსტრუმენტებად მოიხსენიებს, რომლებიც უბრალოდ კოგნიტურ ტევადობას „აუმჯობესებენ“. თუმცა, ადამიანის სამყაროში არაფერი მოიპოვება მისი განმსაზღვრელი სოციალური, ისტორიული და მორალური კონტექსტიდან ამოგლეჯილად. როგორც შემდეგ სექციაში დავინახავთ, მემორიალიზაციის ზოგიერთი რიტუალი ისეთ კოგნიტურ არტეფაქტს ქმნის და იყენებს, რომელიც მათ პოლიტიკურ და მორალურ განზომილებებზე პირდაპირ მიუთითებს.

ამავე დროს, არსებობს მტკიცებულება, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში ინდივიდის (ან ცალკეული ჯგუფის) მეხსიერება შეიძლება კოლექტიურ რეპრეზენტაციებში განზოგადდეს, დასტაბილურდეს და ადაპტირდეს. ჯეფრი უაიტმა (White 2000a) ლინგვისტური თეორიიდან ისესხა ცნება „ენტექსტუალიზაცია“: ამ ტერმინით აღინიშნება თუ როგორ ხდება დისკურსი ხშირი გამეორებისა და ინსტიტუციონალიზაციის წყალობით რუტინული ან საზოგადოებრივი. უფრო კოგნიტურ დონეზე, ამ პროცესს შეუძლია ახალი სქემების წარმოქმნას შეუწყოს ხელი, რომლებიც, თავის მხრივ, ინდივიდის მეხსიერებას აყალიბებენ.

თუმცა, ინდივიდუალური მეხსიერება ყოველთვის როდია წარსულის კოლექტიურ რეპრეზენტაციებთან შესაბამისობაში. ისტორიული ტრანსფორმაციის წარმმართველი სოციალური ჰეტეროგენურობა ორი ფაქტორითაა განპირობებული. ჯერ ერთი, მართალია ინდივიდუალურ მეხსიერებას სოციალური პრაქტიკები ქმნიან, მაგრამ ბოლომდე მას არასოდეს განსაზღრავენ, რადგან კულტურული სქემები და მეხსიერების არტეფაქტები სხვადასხვა ინდივიდის მიერ განსხვავებულად ინტენრალიზდება (Strauss 1992). მეორეც, თუ მოხდა ზოგიერთი ინდივიდის მოგონებათა „გაუნივერსალურება“ კოლექტიურ რეპრეზენტაციებში, როგორც წესი, სოციალური პოზიციონირების მრავალფეროვნების წყალობით, ეს დიდხანს არ გრძელდება. ვოლოშინოვთან ვკითხულობთ: „ქცევითი მსოფლმხედველობის სიღრმეებში ის წინააღმდეგობები გროვდება, რომლებიც გარკვეული ბარიერის მიღწევისას ოფიციალურ მსოფლმხედველობით სისტემას ნაკუწებად აქცევს“ (1976: 88). მარქსისტულ იდიომატიკას თუ გვერდზე გადავდებთ, ვოლოშინოვის მოხსენიებული დინამიზმი მეტად დასაფასებელია.

ყოველივე ზემოთქმულმა კიდევ ერთ პერსპექტივამდე მიმიყვანა, რომელიც სოციალურ მეხსიერებას იკვლევს. ზემოთ ვივარაუდე რომ სოციალური მეხსიერების შესწავლისას ანალიტიკოსმა უნდა დასვას კითხვები ვის მიერ, რა კონტექსტში, ვისთვის ან ვის წინააღმდეგ გამოიყენება მახსოვრობა. ამას იმ პროცესების შესწავლის აუცილებლობაც დავუმატოთ, რომლებიც ინდივიდის მეხსიერების სტაბილიზაციას ახდენს. ვითარებაში გასარკვევად ის ძალაუფლებრივი დინამიკა და ისტორიული პროექტები უნდა მიმოვიხილოთ, რომელსაც დამახსოვრების სხვადასხვა ტექნიკა ემსახურება.

მნემონიკური პრაქტიკები სოციალურ და ისტორიულ კონტექსტში

ზემოთგანხილული თეორიები ზოგადი იდეებისკენაა მიმართული. ისინი ინდივიდის მეხსიერების შემდგენ კონცეფციებზე საუბრობენ სოციალური პრაქტიკების, რიტუალის, სივრცული კოდირების, სქემებისა და თავად ენის ჩათვლით. მაგრამ არც ერთი მათგანი იმ კონკრეტულ სოციალურ დინამიკას არ აღწერს, სადაც ეს ყველაფერი ვითარდება. იმის აღნიშვნა საჭირო არაა, რომ რიგი ფაქტორები (სქემები, რიტუალი, მეტყველება და ა.შ.), უკეთესი კონცეპტუალიზაციის მიზნით გამოცალკევების მიუხედავად, სხვადასხვა კონტექსტში უცილობლად გადაიკვეთება. სხვადასხვა მეხსიერებას შორის დიალექტიკური მოძრაობის ტენდენცია არსებობს: ერთხელ რიტუალში წარმოდგენილი მოგონება შემდგომ შესაძლოა მეტყველებაში გამოიხატოს, სწორედ ისე, როგორც ეპიზოდური მეხსიერება დროთა განმავლობაში ცოდნის სემანტიკური სტრუქტურის ნაწილი ხდება. ქვემოთ სხვადასხვა კვლევაში გამჟღავნებული მნემონიკური პრაქტიკების ანალიზს შემოგთავაზებთ.

დისკურსი და ნარატივი

დისკურსის როლზე ინდივიდუალური და კოლექტიური მეხსიერების ჩამოყალიბებაში ბევრი სტატია ამახვილებს ყურადღებას. მაგალითად, ბარტლეტისა და ვოლოშინოვის ტრადიციების გამგრძელებელი მკვლევრები მიუთითებენ, რომ დისკურსი მენტალურ პროცესებსა და სოციალურ პრაქტიკას შორის ბუნებრივ ხიდს წარმოქმნის, რადგან ფიქრები ვერბალურად გამოიხატება. ერთ-ერთი მიმართულება, საითაც ეს იდეა განვითარდა „კონვერსაციული დამახსოვრებაა“, მიდგომა, რომელიც საუბრის პროცესში მიღწეულ დამახსოვრების პროცესზეა ფოკუსირებული. ამ პერსპექტივის თანახმად სწორედ დამახსოვრებისა და დავიწყების ენობრივი ორგანიზაციის წყალობით ხდება იმის დადგენა, თუ ვის უნდა აპატიონ, ვინ დაადანაშაულონ, აღიარონ ან შეაქონ. სოციალური ფსიქოლოგები მიდლტონი და

ედუარდსი (Middleton and Edwards 1990) ფილმ „უცხოპლანეტელზე“ (ET) დისკუსიისას აჩვენებენ წარსულის სახელდობრ რომელი ასპექტებია დამოკიდებული ამა თუ იმ მომენტის რეპრეზენტაციულ მიზანზე. მიდგომის უპირატესობა ის გახლავთ, რომ ცალკეულ მოგონებებს მჭიდროდ აკავშირებს მათ წარმომქმნელ კონტექსტებსთან. მიდლტონმა და ედუარდსმა აღმოაჩინეს, რომ დისკურსული ჩარჩოს შეცვლის შემთხვევაში პირველ პლანზე განსხვავებული მოგონებები წამოიწევა. ტრადიციულმა ფსიქოლოგიამ იგი შესაძლოა მეხსიერების განუყოფელ ნაწილად აღიქვას, რომელიც „ყოველთვის იქ იყო“; ამის საპირისპიროდ მიდლტონი და ედუარდსი აცხადებენ, რომ ეს მეხსიერების კონტექსტუალური წარმოების უნარზე მეტყველებს. მათი თქმით „ადამიანის წარსულში არსებული მოვლენის ჩანაწერი მეხსიერების კოგნიტურ სამყაროში ფანჯარა კი არა, აღწერაა, რომელიც პრაგმატული და გამომსახველობითი სამუშაოს შესაბამისად იცვლება; ეს იმგვარად მიმდინარეობს, რომ „შინაარსის“ ცალკეული, დეკონტექსტუალიზებული ვერსიის გამოწურვა პიროვნების მეხსიერებიდან შეუძლებელია“ (1990: 37). მიდლტონისა და ედუარდსის მიდგომა მეხსიერების პრაგმატულობაზე გაკეთებული აქცენტის გამოა მომხიბვლელი. იგი ზუსტად იმ სოციალურ დინამიკას უსვამს ხაზს, რომელიც ბარტლეტისა და ვოლოშინოვის ნაშრომებში გვაკლია. თუმცა, როგორც ყველა სოციალურ ინტერაქციონისტულ მიდომაში, ინდივიდუალური და სოციალური მეხსიერებების გამპირობებელი ძალების დაკნინების საფრთხე არსებობს. ინდივიდის მეხსიერება შესაძლოა ცალკეულ ვერბალურ კონტექსტში ამოიზარდოს, მაგრამ ზოგ ადამიანს სხვებზე მეტად შესწევს უნარი საკუთარი ხედვების გაუნივერსალურებისა; შესაბამისად, ანალიტიკოსი მხოლოდ აწმყოს პრაგმატულობას არ უნდა დასჯერდეს და პიროვნებათა ურთიერთშემდგენი ინტერაქციების ისტორიაც უნდა გაითვალისწინოს. ეს მართებულია ედუარდისა და მიდლტონის მიერ განხილული მომცრო ჯგუფებისთვის, მაგრამ კიდევ უფრო საყურადღებოა მრავალ თანამედროვე კონტექსტში, სადაც სახელმწიფოებრივი ძალაუფლებაა ჩართული.

მეხსიერების სტრუქტურირებაში ნარატიული ფორმები კიდევ ერთ მნიშვნელოვან ხედვას გვთავაზობს ენის როლის შესასწავლად. ცირკულირებადი ნარატივები ქმნიან სტრუქტურას, რომელშიც ავტობიოგრაფიული ისტორიების ნარაციას ვახდენთ (მაგ.: ვიხსენებთ). ისინი კონკრეტულ პრაქტიკას უზრუნველყოფენ, სადაც გარკვეული ნარატივები შესაძლოა პიროვნულიდან საზოგადოებრივისკენ და პირიქით - საზოგადობრივიდან პიროვნულისკენ მოძრაობდეს (იხ. White 2000b). ამავე დროს, ეს პერსპექტივა ბევრ უადგილო შენიშვნას (მაგ.: მეხსიერების შესასწავლად უბრალოდ საზოგადოებრივისა და პირადულის, ან დაქვემდებარებულსა და დომინანტურის დაპირისპირებაც საკმარისია) აქარწყლებს, რადგან იგი კონკრეტულ კონტექსტში იძლევა განკერძოებული ნარატივების ცირკულაციის კვლევის საშუალებას. ცალკეულ კონტექსტებში სოციალური და ინდივიდუალური მეხსიერების ჩამოყალიბების კლევის აუცილებლობა საღი აზრის დონეზეც ცხადად ჩანს.

მაიკლ კენი (Kenny 1999) ავსტრალიელ აბორიგენებთან ნარატივების საზოგადოებრივსა და პიროვნულ სივრცეებს შორის მიმოქცევას იკვლევდა. კვლევა ადგილობრივების მიერ მოდერნიზაციის აღქმის კონტექსტში განხორციელდა. მეოცე საუკუნეში აბორიგენთა ისტორია ავსტრალიის სახელმწიფოს მხრიდან უფლებების შელახვითა და დისკრიმინაციით იყო გაჟღენთილი. იმ პერიოდში აბორიგენებს განსხვავებული შეხედულებები ჰქონდათ სამშობლოსადმი მიკუთვნებულობისა და თეთრი ბატონების თაობაზე. 1930-იანებსა და 1940-იანებში მცხოვრები მხცოვანი ადამიანების ხსოვნამ „ოქროს ხანა" შემოინახა, როცა თეთრები და ადგილობრივი მკვიდრნი ჰარმონიულად ცხოვრობდნენ. თუმცა, ეს ნარატივი გაუჩინარების პროცესშია. ახალახანს ახალი ნარატივი და მასთან ერთად ინდივიდუალური მეხსიერების ახალი ტრიბუნა გაჩნდა. როგორც კენი აღწერს (1999: 426):

ეკონომიკურმა ცვლილებებმა აბორიგენების ეთნო-ნაციონალური ცნობიერების დინამიკა გაზარდა და მთელი ავსტრალიის მასშტაბით ადგილობრივების პოლიტიკური ხმა გააძლიერა. ურთიერთთავაზიანობის მითმა თავისი თავი ამოჭამა, ხოლო უთქმელობისა და უადგილობის გამო გახუნებული მოგონებები ნელ-ნელა ქრება.

კოლექტიური იდენტობის გარშემო არსებულმა დისპუტმა ისტორიის ახლებურად გააზრებას ჩაუყარა საფუძველი. კენი შენიშნავს, რომ გარკვეული ტიპის ნარატივების მომრავლებამ შესაძლოა სხვა ნარატივების დიფუზია და არარელევანტურობა გამოიწვიოს; თუ არ არსებობს ამ ნარატივების გამოსახატი ტრიბუნა, ინდივიდუალური მოგონებები იკარგება. თუმცა, ასე ხელაღებით მტკიცება (რასაც კენი აკეთებს), რომ ნარატივები საბოლოოდ ქრება მცდარია. უფრო სწორი იქნება, თუ ასეთ მოგონებებს ვოლოშინოვის „არაოფიციალურ ცნობიერში" გაბნეულად აღვიქვამთ და არა სამარადჟამოდ დაკარგულად. მორის ბლოხის (Bloch 1998) აზრით აუცილებელია მეხსიერება და ნარატივები ერთმანეთისგან განვასხვაოთ. მტკიცება, რომ ისინი ერთიდაიგივეა მეხსიერების უთვალავი მარადმოქმედი შესაძლებლობის უგულებელყოფაა. იმ წარსულის ასპექტებს, რომლებიც დაკარგული გვგონია, ხანდახან განსაცვიფრებელი ძალით აღორძინება ძალუძთ, ამიტომ მეხსიერების შიდა და გარე ფორმების დიალექტიკაზე ფოკუსირებაა საჭირო; ან, განსაკუთრებულ შემთხვევებში, მეხსიერების დისკურსულ და განხორციელებულ ფორმებს შორის არსებულ მიმოქცევაზე დაკვირვება (იხ. Cole 2001).

რიტუალი

ბლოხის მიდგომა სხვა მნემონიკური პრაქტიკების მნიშვნელობაზეც მიუთითებს. ერთ-ერთი ასეთი პრაქტიკა რიტუალია. ხშირად ის მნემონიკური არტეფაქტების შექმნას ან გამოყენებას მოიცავს, რაც ერთდროულად ინდივიდუალურ და კოლექტიურ მეხსიერებებს ეყრდნობა. ნება მიბოძეთ, ორი მაგალითი წარმოგიდგინოთ მადგასკარიდან - მემორიალიზების პრაქტიკებით ცნობილი კუნძულიდან, რომლებმაც მშფოთვარე კოლონიალური დაპყრობების ხანას გაუძლო. ჩრდილო-დასავლეთ მადაგასკარში მობინადრე საკალავას ტომის ეთნოგრაფიული კვლევისას ჯილიან ფილი-ჰარნიკი (Feeley-Harnik 1990) *მენატის* რიტუალს აანალიზებს. ამ რიტუალში საკალავას მონარქიის მცხოვრებნი (ეს პრეკოლონიალური მონარქია მადაგასკარის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში დღესაც მნიშვნელოვან როლს თამაშობს) სამეფო სამარხის გარშემო ეკვიდისტანციური გალავნის რეკონსტრუქციას ახდენენ. საკალავას რწმენით რიტუალი წინაპართა რეგენერაციისთვის ძალზედ მნიშვნელოვანია, წინაპართა ძალაუფლება კი მონარქიის აღორძინების საფუძველია. კოლონიალურ ხანაში ეს რიტუალი აიკრძალა.

რიტუალი ხალხის დედაქალაქში შეკრებით იწყება. ცერემონია სპირტიანი სასმელებითა და სამეფო საგვარეულოს წინაპრებისადმი შელოცვებით უნდა გაიხსნას. საჭირო რეკვიზიტებს ყველა ერთად აგროვებს. შემდეგ ღონისძიების მონაწილეები ტყეში გაშლილ ბანაკში ინაცვლებენ, სადაც ხეებს ჭრიან და უკან წამოსაღებად ამზადებენ. გადმოცემით ეს პროცესი ექვსიდან რვა წლამდე გრძელდებოდა. გასხეპილ ხეებს სამეფო საფლავთან ეზიდებიან. მოგვიანებით ძველ გალავანს შლიან, საფლავს წმენდენ და ახალ კედელს აგებენ. სამარხის კარი მსხვერპლშეწირული ხარის სისხლით „იბეჭდება“. ამით ცერემონია ამოწურულია. რიტუალის მსვლელობისას წინაპართა შესავედრებელი სპეციალური სიმღერები სრულდება, სამარხის გასარეცხად განსაკუთრებული თაფლისწყალი გამოიყენება და ხალხი სამეფო ღირსებასთან ასოცირებული საგანგებო ტაბუების შესაბამისად მოქმედებს.

საკალავასთვის მეხსიერება მჭიდროდაა დაკავშირებული *მენატის* რიტუალთან. თანატომელები კედლის ხელახლა აშენებით თავიანთ სამეფო წინაპარს განადიდებენ. კედლის მშენებლობასთან ერთად გიგანტურ ადამიან-ხესაც ჩორკნიდნენ, რომელიც „ქვებისგან, ხეებისგან, ფესვებისგან, ძვლებისგან, სხეულის ნაწილებისგან, ცოცხალი და მკვდარი ადამიანებისგან შედგებოდა. ადამიანებში სამეფო წარმომავლობის პიროვნებებიც შედიოდნენ, უბრალო ტომელებიცა და მონებიც“ (1990: 136). ფილი-ჰარნიკი (1990: 135) განმარტავს:

ბანაკში გაბატონებული მონარქიული წესრიგი არავერბალური გზით ხორციელდება. მუშაობის პროცესში - ბანაკიდან სამარხამდე მიმოსვლა, ამოცანათა

გადანაწილება, დაწყვილება, ლიდერებისა და მათი დაქვემდებარებულების მოთხოვნილებები - საკალავას ტომი წინაპრული როიალურობის წიაღში ერთიანდება. თავის მხრივ, წინაპრები ცოცხალ სხეულებთან შერწყმით რეგენირდებიან.

პროცესი ხეების მერქნის საშუალებით ხორციელდება, რასაც ხალხი ისეთივე მოწიწებით ეპყრობა, როგორითაც სამეფო ცხედარს. მრავალი ბოძი სიმბოლურად ცხედარსაც „ამრავლებს“, რითიც იმ ჩვეულებრივი ტომელების ასოციაციას ქმნის, ვინც რიტუალს ასრულებს. ამით მონარქი უბრალო მოკვდავებს უთანაბრდება.

აღწერილი აქტივობა აშკარად ჰალბვაქსის ინსაითს უჭერს მხარს, რომელიც მეხსიერების კონსტრუირებაში სივრცისა და რიტუალის მნიშვნელობაზე ამახვილებს ყურადღებას. თუმცა, რადგან ჰალბვაქსის დისკურსი მთლიანად ლიტერატურულ ნიმუშებზეა დაფუძნებული, ის კოლექტიური რეპრეზენტაციების მხარდასაჭერად სივრცის მნიშვნელობას უკეთ გადმოსცემს, ვიდრე სოციალურ და ინდივიდუალურ მეხსიერებებს შორის კავშირებს. ამის საპირისპიროდ, საკალავას შემთხვევაში კონკრეტულ ადგილთან მიჯაჭვული ადამიანების მიერ გარდაცვლილი მონარქის სოციალური ხსოვნის უკვდავყოფა ხდება, რაც სამარხის განახლებით ხორციელდება. პროცესი განუყოფელია სხეულში (რომელიც შესაძლოა სენსორული მეხსიერების სხვა ტიპებსაც შეიცავდეს) მიმოზნეული პროპრიოცეპტული[6] მოგონებების შექმნისგან. როიალური სოციალური მეხსიერების წარმოება ინდივიდუალურ მეხსიერებასაც წარმოქმნის. იმავე დროს, მთელი რიტუალი სოციალური და პოლიტიკური იერარქიების ხელმეორედ დასაზუსტებასა და გამოკვეთას ემსახურება. ეს წეს-ჩვეულება ხალხს საკალავას სახელმწიფოს უზენაესობის აღიარებისკენ უბიძგებს კოლონიალური მთავრობის მიერ თავსმოხვეული ალტერნატიული პოლიტიკური წყობის სანაცვლოდ. საკალავას ტომს მტკიცედ სწამს, რომ „სამარხის აღდგენა ადამიანებს გარეშე მტრებთან ბრძოლას შეახსენებს. ისინი წინაპრებს საკუთარ ორგანიზმში განსხეულებით დავიწყებისგან იცავენ“ (1990: 138).

დაბოლოს, ნება მიბოძეთ რიტუალისა და მეხსიერების მნიშვნელობაზე კიდევ ერთი მაგალითი წარმოგიდგინოთ. ეს შემთხვევაც, პირველი ნიმუშის მსგავსად, კოლონიზაციური პროცესების გამოდერნულებას ასახავს. ბეციმისარაკა მადაგასკარის აღმოსავლეთ სანაპიროზე მობინადრე საგვარტომო ტიპის კომუნაა. საკალავას მსგავსად, დამყრობლებთან მათაც ხშირად უწევდათ კონტაქტი - ამ შემთხვევაში რეუნიონის კუნძულებიდან და მავრიკიდან შემოჭრილ კრეოლ ახალმოსახლეებთან (რომლებმაც მადაგასკარის ცენტრალურ პლატოზე მდებარე მერინა დაიპყრეს), უფრო მოგვიანებით კი კოლონიზატორ ფრანგებთან. საკალავას *მენატის* მსგავსად, მათი მთავარი რიტუალიც წინაპართა გახსენების იძულებისკენაა მიმართული. ოღონდ, საკალავას

---

6 (*ლათ. proprius*, „საკუთარი“ და *capio, cepi* , „აღქმა“) - საკუთარი სხეულის შეგრძნება ან კინესთეტიკური გააზრება; თავის ტვინის შესაძლებლობა აღიქვას სხეულის ნაწილების მდებარეობა (მთარგმნ. შენიშვნა).

მენატისგან განსხვავებით, ბეციმისარაკას საქონლის მსხვერპლშეწირვის რიტუალი იმ გზებზე მიუთითებს, როლებშიც რიტუალი ახალი პრაქტიკების აღქმას უწყობს ხელს - ეს ბარტლეტის კონვენციონალიზმის კონცეფციას ეხმიანება.

საკითხი განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ბეციმისარაკას საქონლის მსხვერპლშეწირვის რიტუალებში, რომელიც კოლონიალურ პერიოდთან ასოცირებული ორი პროდუქტის - ყავისა და თუნუქისსახურავიანი სახლების საკუთარ კულტურაში მიღებას ემსახურებოდა (იხ. Cole 2001). როცა ფრანგებმა მადაგასკარის ამ ნაწილის კოლონიზაცია მოახდინეს, მისი სასოფლო-სამეურნეო რეგიონად გამოყენება განიზრახეს - მხარეში ყავის კულტურა ჩამოიტანეს. აგრეთვე ლოკალური მთავრობის ადმინისტრაციული დაწესებულებებიც დააარსეს. ფრანგი ადმინისტრატორები თუნუქით გადახურულ სახლებში ცხოვრობდნენ, ბეციმისარაკას საცხოვრებლები კი პალმით იყო დახურული. შესაბამისად, უცხოელთა სახლები პრესტიჟულად აღიქმებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ ბეციმისარაკას მონარქიული წყობა არ გააჩნია, ისინი ძალიან იერარქიულები და კონკურენტულები არიან. მათ სჯერათ, რომ ძლევამოსილი წინაპრების ყოლა თავად ადამიანსაც ძლევამოსილს ხდის, ამიტომ კონკურენცია მუდამ წინაპრებთანაა დაკავშირებული. თუმცა, ცოცხლებიც გადამწყვეტ როლს თამაშობენ: ბეციმისარაკას რწმენით, თუ კაცი სხვაზე აგდებულად ლაპარაკობს ეს ამ კაცის წინაპარს ახარებს და თან სამსხვერპლოსაც მოითხოვს.

კოლონიალურ პერიოდში ბეციმისარაკას ტომელები ფრანგების წამხედურობით ყავის პროდუქტიული პლანტაციებისა და თუნუქისსახურავიანი სახლების მოხვეჭას ცდილობდნენ. ჩემს შეგროვებულ ზეპირსიტყვიერ ნარატივებში აღმოვაჩინე რწმენა, რომ ის ადამიანი, ვინც ამ პრესტიჟის სიმბოლოებთან წვდომას მოიპოვებდა და საქონლის მსხვერპლშეწირვის რიტუალს არ ჩაატარებდა, დაიღუპებოდა. ამგვარად, ხალხმა „სახლის განწმენდისა“ და „ყავის გასუფთავების“ პრაქტიკებს მიჰყო ხელი: ესაა საქონლის მსხვეპლშეწირვის რიტუალები, რომლებიც თუნუქისსახურავიანი სახლებისა და შემოსავლიანი ყავის პლანტაციების მნიშვნელობების ტრანსფორმაციას ემსახურება. ბეციმისარაკას სხვა რიტუალთა მსგავსად, ეს ცერემონიალიც ფართო აუდიტორიის შეკრებას გულისხმობს. გამოჰყავთ სამსხვერპლო ხარი და უშუალო დაკლვამდე გრძელი სიტყვით გამოდიან. რიტუალი ემოციის სტრატეგიულ ნარაციაში მეხსიერების ტექნიკას წარმოადგენს. მხიარული ბრბოს წინაშე სიტყით გამოსვლისას „ნამდვილ წინაპრულ“ ძალაუფლებაზე საუბრობენ, რაც თუნუქისსახურავიანი სახლებისა და ბარაქიანი ყავის პლანტაციის მფლობელობის უფლებას ედება საფუძვლად. ბარტლეტმა დიდი ხნით ადრე შენიშნა, რომ ინტენსიური ემოცია მეხსიერების „კონსტრუქციული“ ტიპის ჩამოყალიბებას უწყობს ხელს. ბეციმისარაკა ამგვარ კონსტრუქციულ მეხსიერებას კოლონიალური მმართველობისადმი დამოკიდებულების ხელახალი კონცეპტუალიზაციისთვის იყენებს. სიტყვით გამოსვლისას, რომელიც მსხვერპლშეწირვის მიზეზს განმარტავს, წინაპრების ძალაუფლების კოლექტიური

მეხსიერებით ინდივიდუალური მეხსიერების არტიკულაცია ხდება. ეს იმ ჩვევაშიცაა სიმბოლიზირებული, როცა ხალხი დაკლული ცხოველის რქებს სახლის ჩრდილო-აღმოსავლეთის თავზანდზე ან ყველაზე ბარაქიანი ხის ფესვზე აჭედებს. რიტუალში ასახული კონვენციონალიზმი შემდეგნაირია: რაღაც იწყება როგორც კოლონიალური მმართველობის ნიშანი და შემდგომ წინაპრული ძლევამოსილების სიმბოლოდ ტრანსფორმირდება.

ბევრი თანამედროვე ანთროპოლოგიური კვლევა იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ფაქტობრივად ტრადიცია მოდერნულობის შედეგია. ბეციმისარაკას მაგალითი გვიჩვენებს, რომ მეხსიერება ტრადიციის ჩამოყალიბების განუყოფელი ნაწილია, რადგან აბორიგენები მსხვერპლშეწირვის რიტუალს კოლონიალური ნარჩენებისთვის ახალი ფორმის მისაცემად იყენებენ. მსხვერპლშეწირვის კონტექსტში საქონელი კოგნიტური არტეფაქტია, თუმცა ის მეხსიერების უნივერსალური სტანდარტის გასაფართოებლად არ მოქმედებს. უფრო სწორია ვივარაუდოთ, რომ ბეციმისარაკას ტომელები საქონლის მსხვერპლშეწირვით საკუთარი წარმომავლობის შესახებ უწყვეტ მეხსიერებას იქმნიან და მას ისტორიულ განხეთქილებებს უპირისპირებენ.

დასკვნა

თანამედროვე ეპოქა მოგონებების სიჭარბით ხასიათდება. სავარაუდოდ 21-ე საუკუნეში ეს ტენდენცია გაგრძელდება. მსოფლიოს გარშემო უფრო და უფრო მეტი ადამიანი მოგზაურობს - ზოგი პოლიტიკურ თავშესაფარს ეძებს, ზოგი კი ახალ ეკონომიკურ შესაძლებლობებს. ისინი საკუთარ ქვეყნებს ტოვებენ, მათ ადგილს კი წარმოსახული სამშობლოები იკავებს. მათ, ვისაც მოგზაურობის საშუალება არ აქვს, ტელევიზორი, მედია და ტურიზმი იდეალიზირებული წარსულის დამახსოვრებას შთააგონებს. გლობალიზაციის მკლევრები ამტკიცებენ, რომ დეტერიტორიალიზებულსა და შემდგომ რეტერიტორიალიზებულს შორის არსებული დიალექტიკა ცენტრალურია იმის გასაგებად, თუ როგორ გლეჯს გლობალიზაციის პროცესი სურათ-ხატებს, პროდუქტებსა და იდეებს თავიანთი პირველმყოფადი კონტექსტიდან და სხვაგან ფორმაშეცვლილად აკერებს. ეჭვგარეშეა, რომ მეხსიერება, რომელიც ასე არსებითია ინდივიდუალური თუ კოლექტიური სელფების წარმოდგენასა და შექმნისთვის, წარსულიდან სელექციურად ამოკრეფილ და სახეცვლილ ინფორმაციასთან ერთად, უდიდეს როლს თამაშობს როგორც საზოგადოებრივ, ისე პერსონალურ ცხოვრებაში. ჩემ მიერ წარმოდგენილი მოსაზრებების ნაწილი მოდერნული პერიოდიდან, ნაწილი კი იმ სწავლულთა ნაშრომებიდანაა აღებული, რომლებიც ინდივიდისა და ისტორიულ-კულტურული კონტექსტის ურთიერთმიმართებას იკვლევდა. ზემოთმოყვანილი ინსაითების კომბინირებით მეხსიერების სამომავლო კონცეპტუალიზაციისთვის საკმაოდ ეფექტურ ინსტრუმენტებს მივიღებთ.

ნარატივის ტრანსფორმაციები

James M. Wilce, Jr.

წინასიტყვაობა

სტატიაში ძირითადად ენობრივი ასპექტების ირგვლივ ვიტრიალებ და აქცენტს იმაზე გავაკეთებ, თუ რა გავლენას ახდენს თანამედროვე გლობალიზაციის პროცესი ნარატივზე. ნარატივი ენის ის ნაწილია, რომელიც მოვლენებს თანმიმდევრულად აქსოვს სიუჟეტში. ამბის თხრობა აზროვნების შესანიშნავი ინსტრუმენტია, იგი ენასთან ერთად შეიქმნა და შესაძლოა მისი ყველაზე ფუნდამენტური ფუნქციაც იყოს, რადგან ტვინის ევოლუციაში მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა (Bruner 1990; Jerison 1976). როცა ვიღაცის ისტორიას ვყვებით, ეს სელფის მუდმივობის გრძნობას გვიღვივებს (Ochs and Capps 1996; Ochs 2004). ნარატივით ანთროპოლოგების დაინტერესება მისი სოციალური ბუნებით აიხსნება: ეს მოიცავს ინტერაქციას, კულტურულად განსაზღვრულ სტილთა ასახვას, პერფორმატიულ ფასეულობებს, ა.შ. ადამიანობა ჯგუფში კომუნიკაციასა და ამ ჯგუფის ნორმებისა თუ სტილის გათავისებას გულისხმობს. კულტურაში მონაწილეობისთვის ნარატიული ჟანრების ცოდნაა აუცილებელი. ნარაციის საშუალებით სუბიექტურობა გამოიხატება, ამასთან ნარაცია მის სტრუქტურასა და შიგთავსსაც წარმოქმნის (Ochs and Capps 2001).

სელფს კულტურულად შედგენილი ნარატივები აყალიბებს. თავად კულტურა დაუსრულებელი პროცესია. კულტურები ყოველთვის მოძრაობენ, ნარატივები კი ამ მოძრაობას აიოლებენ. მოძრაობას ცვლილებები მოაქვს. ნარატივები და ნარაციის გზები, ხან ცხადად იცვლებიან, ხან შეუმჩნევლად. ადამიანის ნარატიულ აქტივობაში მომხდარი გლობალური ცვლილებები იმ ენებსაც მოიცავს, რომლითაც ეს ნარატივები გამოიხატება. ვინაიდან ასობით ენა გადაშენდა, ძველი ისტორიები ან ახალი ენით გადმოიცემა (მაგ.: ინგლისურით) ან საერთოდ დავიწყებას ეძლევა. ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგები ათწლეულების მანძილზე აჩვენებდნენ, რომ კულტურულ დანაკარგს მტკივნეული შედეგები მოაქვს. თუმცა, ჩვენ შედარებით შეუმჩნეველ ტრანსფორმაციებზე გავაკეთებთ აქცენტს. შეიძლება ენა მთლიანად გადაშენდეს, მაგრამ ასევე შესაძლებელია მისი მხოლოდ ცალკეული, ნარატიული ფორმაციების შექმნისა და მიღების უნარი გაქრეს. ნარატივის ცვლილებამ შეიძლება ჟანრები, ტრანსმისიის მოდელები (ზეპირსიტყვიერი, მასმედიური), ცენტრალური სიმბოლოები და მათდამი ერთგულება, სიუჟეტური სტილები მოიცვას. მასმედიის გავრცელება ბეჭდურ პროდუქციაში მომხმარებელთა ფართო ჩართულობას იწვევს: ნარაცია, რომელსაც დიდი აუდიტორია ჭირდება, ნარატივის შედარებით პასიურ იდეოლოგიებსა და პრაქტიკებს უხსნის გზას (Debord 1994). ჩართულობის მოდელების გარდაქმნის პარალელურად სოციალური თვითფორმირების პროცესიც იცვლება.

ქვემოთ წარმოდგენილი სექციები ნარაციის გლობალურ ტენდენციებს ასახავს. თავიდან სამგლოვიარო დატირების პრაქტიკებში მომხდარ ცვლილებებზე ვისაუბრებ, მოგვიანებით იმაზე, თუ რამდენად ახდენენ ეს ცვლილებები გავლენას

„მოდერნულობაზე“. აგრეთვე ნარატიული ტრანსმისიის ორ მაგალითს მოვიყვან ეგვიპტური და ჩინური ნაციონალიზმების სახით. შემდეგ „არსაიდან საუბრის“ თანამედროვე ტენდენციასა და ელექტრონული კომუნიკაციის წყალობით ეროვნული იდენტობის გაბუნდოვნებას გავნიხილავ.

ძირითად ორიენტირს *მეტაკულტურულ* (Urban 2001), *მეტანარატიულ* და რეფლექსიურ პროცესებზე ავიღებ. ამის მეოხებით, იმედი მაქვს, „კულტურისა“ და „ნარატივის“ ესენციალიზმის მარწუხებში მოქცევის საფრთხეს თავიდან ავირიდებ - კულტურას მოძრავ, ყოველდღიურობის ანარეკლად წარმოგიდგენთ და მხოლოდ მეცნიერული ანალიზით არ შემოვიფარგლები.

პირისპირი ზეპირსიტყვიერი ჟანრების ტრანსფორმაცია: დატირება

ნარატივის ერთი ცალკეული ფორმის - სამგლოვიარო დატირების - ირგვლივ რაღაც ამბავია. სიმღერა, რომელიც ქვითინითა და სიტყვებითაა გაჯერებული, პირისპირი კომუნიკაციის ჟანრია და უწინ მსოფლიოს მასშტაბით უფრო ფართო მსმენელთა წრეც გააჩნდა. მისი ტექსტი და მელოდია გარემოებების შესაბამისად ითხზვება. იმპროვიზირებული გლოვის ანტიკური პრაქტიკა იმ სოციალურ ფორმებსა და კულტურულ იდეალებთან ერთად იცვლება, რომლითაც საზრდოობს.

ამბის თხრობისა და ბლიუზის სიმღერის მსგავსად, სამგლოვიარო დატირება ვერბალური ხელოვნებაა, ზეპირსიტყვიერი ლიტერატურა. მეტ-ნაკლებად იგი მთელს მსოფლიოშია გავრცელებული. ნამდვილმა პუშტუნმა ქალმა მავანის ტანჯვითა და ვაებით აღსავსე ცხოვრების ნარაციით აუდიტორიის სიმპათია უნდა გამოიწვიოს (Grima 1991). ბალიელები კი იმ ადამიანს თვლიან ღირსეულად, ვინც დარდს სიცილით იქარწყლებს, პრობლემებზე უშფოთველად საუბრობს და მეგობრებს მხიარულად შესციცინებს (Wikan 1990). თუმცა, მწუხარება უნივერსალურია. მიუხედავად იმისა, რომ მის გარშემო არსებული მეტასენტიმენტები (ემოციური დამოკიდებულება იმის შესახებ, თუ რას ვგრძნობთ) - შიში ან სირცხვილი ბალიელებისთვის, სიამაყე პუშტუნი ქალებისთვის - შესამჩნევად ვარირებს, ბალიელების მიერ მწუხარების დამალვა იშვიათ გამონაკლისს წარმოადგენს (Rosenblatt et al. 1976). ვინმეს ცხოვრების ისტორიის ტრაგიკულად აღწერა ფართოდაა მსოფლიოში მხარდაჭერილი.

ბენგალი - კოლონიალური და ისლამისტური რაციონალიზმების გავლენა

სიტყვიერი დატირების ტრადიციების კვლევა ბენგალიდან დავიწყე. ჩემს ნაშრომში „მჭერმეტყველება უბედურების ჟამს“ (Wilce 1998) უხვად მოიპვება საველე ეთნოგრაფიული მასალა, რომლიდანაც ამ სტატიაში მხოლოდ მცირეოდენს განვიხილავ.

რურალურ ბანგლადეშში სამგლოვიარო დატირების ცალკეული ნიმუშები ჩავწერე. ინტერვიუ იმ პირებისგანაც ავიღე, ვინც ამტკიცებდა, რომ ეს ტენდენცია გაქრობის პირასაა ან *უნდა გაქრეს*. ათეულობით რესპოდენტს შევეკითხე, თუ რატომ აღიქვამენ თანამედროვე ბანგლადეშელები დატირებას სირცხვილად (Wilce 2001). რურალური ჩანდპურის (ბანგლადეში) საშუალო კლასის წარმომადგენელი ბავშვიც კი ამრეზით უყურებდა პროვინციებში გავრცელებული ხმამაღალი და მელოდიური ტირილის პრაქტიკას - *ბილაპს*. ჩემი ინტერვიუები აჩვენებს, რომ მხოლოდ კარგად განათლებულები ცნობდნენ ადვილად ამ უძველეს ეტიკეტს. რა მოუვიდა მას და გლოვის სხვა ტრადიციებს?

მეთვრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრიდან მეოცე საუკუნის შუახანებამდე, როცა ინდოეთს ბრიტანელები მართავდნენ, ბანგლადეში „აღმოსავლეთ ბენგალად“ მოიხსენიებოდა. ბანგლადეშსა და დასავლეთ ბენგალს (ინდოეთი) საზიარო პოეტური და მუსიკალური მემკვიდრეობა გააჩნია, *ბილაპი* კი მისი ნაწილია. *ბილაპზე* ვერავითარი კოლონიალური ცნობები ვერ აღმოვაჩინე. სამაგიეროდ, სამგლოვიარო დატირების სხვა სახეობებზე წავაწყდი ჩანაწერებს, რომლებიც კოლონიალისტურ ეპოქაზე ბევრად ძველია. მათზე სამხრეთ აზიაში გავრცელებული, ნაკლებად შემონახული, ზეპირსიტყვიერი ჟანრებია წარმოდგენილი. ჩაწერილი *ბარომასიო* (სეზონური გლოვები) არარსებული სიყვარულისკენ ლტოლვას (*ბირაჰოს*) გამოხატავს; მისი ზეპირსიტყვიერი გადმოცემა მეოცე საუკუნეში ინდურ სოფლებში გაგრძელდა (Vaudeville 1986). თუმცა, ბრიტანეთის ინდოეთამდეც კი, ზოგიერთი ამ ჟანრის „რეფორმირებას“ ცდილობდა: სუფიზმის მიმდევარმა პოეტებმა ინდუისტური *ბარამასიოს* სექსუალური ლტოლვა ღვთიური ზიარებისკენ სწრაფვად გადააკეთეს (Vaudeville 1986: 38). კულტურული გლობალიზაციის ამ პრემოდერნულ გამოვლინებაში სპარსულმა და ინდურმა მეტასენტიმენტებმა ლტოლვისა და ტრანსცენდენტურობის პოეტიკური ჰიბრიდი შექმნეს.

მეცხრამეტე საუკუნეში გლობალიზაციის პროცესი უფრო ინტენსიური გახდა, რამაც კულტურული ჰიბრიდების ახალი ფორმები წარმოშვა. ბენგალში ორი ძირეული ცვლილება მოხდა: ისლამი, რომელიც სოფლებში მანამდე შედარებით ნელა ვრცელდებოდა, საბოლოოდ დაკაში, მოგოლთა იმპერიის კარზე გაიფურჩქნა; პარალელურად, ბრიტანეთმა სამხრეთ აზიაზე ჰეგემონია გამოაცხადა. ამგვარად,

ბენგალელების ემოციებზე ორი ტიპის რიტორიკამ - ისლამურმა და ევროპულმა რაციონალიზმებმა მოახდინეს გავლენა. მექას მოსალოცად წასული ბენგალელი მუსულმანები შინ განახალებული გრძნობებით დაბრუნდნენ და ლოკალური ტრადიციების უარყოფითა და ბიბლიური ისლამის ქადაგებით რელიგიურ-პოლიტიკური მიმდინარეობები ჩამოაყალიბეს. ბენგალელი მუსულმან-რეფორმატორების ტრაქტატები ემოციის საჯარო გამოხატვას აკრიტიკებდა. მათ გააკიცხეს პოეზიის ჟანრი, რომელიც მოსახლეობას „მარტვილთა სიკვდილზე *მარისიას* პოემების შმაგად წაკითხვისკენ“ აქეზებდა (Mannan 1966: 171) - ეს პოემები შიიტურ რიტუალებს უკავშირდება, რომლებზეც ქვემოთ ვისაუბრებ. ცხადი ისლამური შინაარსის მიუხედავად - პატივის მიგება მუსულმანი მარტვილებისთის - ამ სახალხო დატირებების ემოციონალიზმი შეურაცხყოფას აყენებდა მოდერნისტულ გრძნობებს, რომელიც მექაელ მუსლიმებთან ინტერაქციისას გამოიწრთო.

რეფორმატორ მუსულმანთა მსგავსად, მათი თანამედროვე *ბჰადრალოკები* - „ჯენტლმენი“ ინდოელები (ძირითადად ბრიტანეთის გავლენის ქვეშ მყოფი ელიტა), ემოციონალიზმს მკაცრად აკრიტიკებდნენ. მეცხრამეტე საუკუნის ბოლოსთვის *ბირაჰო* უკვე პროტესტანტულ მოთქმას აღნიშნავდა და არა ლტოლვის სეზონურ პოემას. ზოგიერთი ასეთი *ბირაჰო* ვაიშნავიზმის ღვთაებების იტორიებს „თანამედროვე საზოგადოების ქალთა მწუხარების გასაჟღერებლად“ იყენებს. აღშფოთებულმა *ბჰადრალოკებმა* დაგმეს ასეთი მავნებლური პერფორმანსები, რადგან ფიქრობდნენ, რომ ისინი „‘დაბალი ფენისთვისაა’ განკუთვნილი, რომელთა ცხოველურ ინსტინქტებს ასეთი ‘უხამსი’ სიმღერებით უნდა ‘შეუღიტინო’“ (Banerjee 1988: 136, 139). ამასთან, ევროპულმა თეატრმა ლოკალური პერფორმანსის ჟანრებში საკმაო მხიარულება შეიტანა. ასეთმა მეტანარატივებმა ემოციის გამოხატვის ლოკალური ნარატივების მიმართ სირცხვილის-მაგვარი გრძნობის დამკვიდრებას შეუწყო ხელი.

შიიზმის მეტანარატიული მგრძნობელობა: მწუხარების გამოხატვა ირანიდან ლადაქამდე

შიიზმი კარბალაში მომხდარი ტრაგიკული მოვლენების ირგვლივ - იმამ ჰუსეინის (წინასწარმეტყველი მუჰამედის შვილიშვილი) მარტვილობისადმი მიძღვნილი რიტუალის წყალობით ჩაისახა, ჩვენი წელთაღრიცხვით 680 წელს. მუჰარამის[1] დროს ირანის, პაკისტანისა და ლადაქის შიიტური საზოგადოება წმინდა ნარატივებს „ვნებიანი დრამების“ (Beeman 1988) სახით აღადგენს, რასაც *თაზია* - „გლოვა“ ეწოდება. *თაზიის* ფორმები და მათი განხორციელებისთვის საჭირო თეოლოგიური დირექტივები შიიტური საზოგადოების ფენომენია. *მარაჰი*, იგივე

1 ისლამური კალენდრის პირველი თვე (მთარგმნ. შენიშვნა).

მარსია, კარბალას ისტორიის ამსახველი პოემა, ელეგია ან სიმღერაა. *თაზია* მისი და ზოგადად შიიტური ხელოვნების ინსპირაციის ძირითადი წყაროა.

ვინაიდან ასეთი საჯარო ფორმით ვნების გამოხატვა სოციუმის მოცემულ სტრუქტურას გარდაქმნის და საფრთხეში აგდებს მას, ისტორიული წარმოდგენის დემონსტრაციისას კარბალაში დაძაბული ატმოსფერო იგრძნობა. ირანელი შიიტების *თაზიები* და გლოვის კულტურა, რომლის ნარატივი ქარაგმულად ირანულ სახელმწიფოს უპირისპირდებოდა, დროთა განმავლობაში შიიტური მმართველობისკენ მიმართული გახდა (Good and Good 1988). მეცხრამეტე საუკუნის ბენგალელი მუსლიმი რეფორმატორები „*მარსიას* [marśiyā = mārāthī] პოემების მეამბოხურ ტონში წაკითხვას“ ეწინააღმდეგებოდნენ. თუმცა, პაკისტანელი შიიტი ქალები, რომელთა სიმღერები ღვთისმოსაობად ითვლება, როგორღაც ინარჩუნებენ სიმპათიას - მიუხედავად იმისა, რომ თავდაჭერილობის საზღვრებს სცდებიან. ერთმა ქალმა ისიც კი თქვა: „მე ამას სახელის მოსახვეჭად ვაკეთებ!“ მომღერალ ქალთა ჯგუფები ერთმანეთს „ტრიბუნის“ ხელში ჩაგდებისთვის ეცილებიან (Hegland 1998: 254). და, მსოფლიოს სხვა შიიტების მსგავსად, კარბალას ისტორიას ისინიც სხეულისა და ვერბალური ენით გადმოსცემენ. მსოფლიოში გავრცელებულ შიიტური თვითგვემის რიტუალებს ჰეგლანდი „რელიგიურ ტრანსნაციონალიზმს“ უწოდებს (1998: 240). ჩვენ ისიც უნდა დავამატოთ, რომ ამგვარი პერფორმანსი თვითდამკვიდრების ერთგვარი ფორმაა.

იმამ ჰუსეინის მარტვილობისადმი მიძღვნილი დღესასწაულის თანმდევი დაძაბულობის გათვალისწინებით, გასაკვირი არაა, რომ შიიტი სასულიერო პირები დიდი ხანია ამ რიტუალის დარეგულირებას ცდილობენ. შიიტი კლერიკალები *თაზიის* დროს თვითგვემის შეუფერებლობაზე მიუთითებენ. მსგავსი თეოლოგიური ნარატივი *თაზიის* სხვა, მისაღებ ფორმებზე აკეთებს აქცენტს (როგორიცაა უმხედრო ცხენის - იმამ ჰუსეინის სიკვდილის სიმბოლოს - პროცესიაში შემობრძანება). ირანული კლერიკალური წეს-ჩვეულებები დღესდღეობით ძალიან სწრაფად იცვლება. შორეული შიიტური საზოგადოებები უკვე მეტ-ნაკლებად ღიაა ირანელი მღვდელმთავრების მცდელობებისთვის, რაც „მუჰარამის [*თაზიის*] სადაო ჩვეულებების აღაგმვაში“ მდგომარეობს (Pinault 1999: 293). შიიტი სწავლული იბრაჰიმ მუსავი აცხადებს: „ჩემი აზრით, ამას არაფერი აქვს საერთო რელიგიურ სწავლებასთან. ის მხოლოდ ტრადიციაა, რომელსაც მსოფლიოში ბევრი მიმდევარი ჰყავს. ბევრმა კლერიკალმა გამოსცა *ფატვა*, სადაც იგი *ჰარამად* მოიხსენიება, რაც რელიგიურად აკრძალულს ნიშნავს. თუ იმამ ჰუსეინისთვის პატივის მიგება განიზრახეთ და ამისთვის მაინცდამაინც სისხლის გაღება გსურთ, ამას თვითგვემით ნუ გააკეთებთ - სისხლის ბანკში ჩააბარეთ“ (Ghattas 2001). ლიბანელი შიიტი მედიცინის დოქტორი აჰმედ კაჰილი თვითგვემის ჩვეულებას ბიოსამედიცინო კუთხიდან უპირისპირდება: „ჩვენ გვაშფოთებს ინფექციური დაავადებების, კერძოდ, შიდსის გავრცელების დიდი საფრთხე... რადგან [*თაზიის*] მონაწილეები ერთმანეთთან ძალიან ახლოს იმყოფებიან და ხშირად თავშიც ერთსა და იმავე მახვილს იცემენ. თანაც, ეს ტრადიცია ისლამის ჩამორჩენილობაზე მეტყველებს“ (Ghattas 2001).

როგორ ხდება ცვლილების ნარატივით გადმოცემა

სიტყვიერი დატირების მსგავსი ტრადიციები საფუძვლიანად იცვლება. იქნებ მათ შედარებით ზომიერი მინინარატივები ანაცვლებს? მაგალითად - „დავსევდიანდი"? გრეგ ურბანი ჯუნგლის აფექტურ პერფორმანსებსა და ქალაქში არსებულ ემოციებს ადარებს:

ცენტრალურ ბრაზილიაში მცხოვრები ამერიკელი ინდიელების ბევრ საზოგადოებაში გლოვის და დატირების ტრადიცია ფრიად განვითარებულია. მსგავს კულტურებში მწუხარებას ფორმალიზებული ტირილის სახე აქვს - პირობითად გამოხატული ქვითინი შენს მწუხარებაზე მიანიშნებს. თვალსაჩინოებისთვის ეს მძაფრი, ექსპრესიული ფორმა ამერიკული კულტურისთვის დამახასიათებელ „ვწუხვარ"-ს შეადარეთ (Urban 1996: 175).

ურბანი თანამედროვეობასთან მკაფიო პარალელს არ ავლებს, თუმცა, ემოციის ნარაციის „ჯუნგლის" მოდელს მაინც აპირისპირებს „მოდერნულ" მოდელთან. პერფორმირებული ემოციიდან გრძნობის დამშვიდებულ, ზომიერ გამოხატულებამდე ტრანსფორმაციის მიზეზის გასაგებად შესაძლოა ვებერის პასაჟი დაგვეხმაროს, სადაც ევროპული პროტესტანტული პანაშვიდიდან დატირების გაქრობაზეა საუბარი:

რელიგიების განვითარების ისტორიული პროცესი, სამყაროში მაგიურობის გაქრობა [რაციონალიზაცია]... თავის ლოგიკურ დასასრულამდე მივიდა - ხსნის ყოველგვარი ჯადოსნური საშუალება უარყო და ცრურწმენად, მაშასადამე ცოდვად შერაცხა. ჭეშმარიტმა პურიტანებმა დასაფლავების ცერემონიალური წესებიც კი გააუქმეს და უახლოეს ადამიანს *სიმღერისა და რიტუალის გარეშე* კრძალავდნენ" (Weber 1958: 105; ხაზგასმა სტატიის ავტორისა).

შესაძლებელია იმის ჩვენება, რომ დატირების რიტუალის გაქრობა მოდერნული რაციონალიზმის მაგალითია? *მგრძნობიარე ნარაცია* და *სხვებში გრძნობების გამოწვევა* ენობრივი „თამაშის" ორი სხვადასხვა სახეა. ემხრობა ზემოთქმული მაგალითები ისეთ დიდ ნარატივს, როგორიცაა „ყოველივე, რაც მყარი იყო დაირღვა"? [მოდერნულობის ისტორიის ბერმანისეული ვერსია (Berman 1982)]. დიახ, მეცხრამეტე საუკუნის კოლონიალურმა მეტადისკურსებმა ბენგალის ემოციების ნარატიული ჟანრები მიჩქმალეს. მაგრამ, თუ ყურადღებით დავაკვირდებით, ცალხმრივი ევროპული მოდერნულობის მეტანარატივი ისლამური და ბრიტანეთის მიერ ინსპირირებული რაციონალიზმების კოოპერაციული მეტანარტივით იცვლება. თუ თანამედროვეობა გლობალიზაციას ნიშნავს, - დრო-სივრცით აღრევას, რომელიც ადამიანს არანებაყოფლობითი არჩევნის პირობებში აყენებს - მაშინ მის მეტასტაზებს არამარტო კოლონიალურ შემთხვევებში, არამედ ისლამურ რეფორმატორულ მოძრაობებსა და ლიბანელი შიიტების თვითვგვემით შეშფოთებაშიც აღმოვაჩენთ. ბრიტანელი

კოლონიალისტებისა და მათი *ბჰადრალოკი* კოლეგების მიერ ერთობლივად შექმნილი მეტადისკურსები დიდწილად იმიტომ გავრცელდა, რომ მუსულმანურ კრიტიკასთან იყო ჰარმონიაში.

ვერც ერთი დიდი მოვლენა ნარატივის ცვლილების ყველა ლოკალურ ასპექტს ვერ განსაზღვრავს. დატირების მსგავსი ნარატიული ფორმები საგრძნობლად შეიცვალა, მაგრამ შესაძლოა ისინი სულაც არ გამქრალა (პოსტ)კოლონიალური რეჟიმების წყალობით. ჯოელ კეიპერსი (Kuipers 1998) ჰოლანდიური კოლონიალიზმის გავლენებზე საუბრობს, რაც ინდონეზიაში მდებარე სუმბას კუნძულზე მცხოვრები ვეიევას ტომის ექსპრესიული პერფორმანსის ჟანრებს ეხება. ჰოლანდიურ ჰეგემონიამდე ვეიევას ლიდერები „ბრაზიანი კაცის" იმიჯით იწონებდნენ თავს. თავიანთ ავტორიტეტს პოეტურად გადმოცემული აგრესიული ორატორობით უსვამდნენ ხაზს. ჰოლანდიელი მმართველებისა და მისიონერების უღელქვეშ სულ უფრო მეტი ვეიევა აკეთებდა აქცენტს განსხვავებულ აფექტზე - *მილლა ატეზე* (თავდაჭერილობა) - რომლის იდეური დისკურსული ფორმა *ლავიტი* ანუ დატირებაა. მეტაისტორია „კოლონიალიზმი ყველა ნარატივს ცალმხრივად ცვლის" არასწორია.

რა შეიძლება ითქვას ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგიის ცენტრალურ მტკიცებებზე? მათში შემავალი გრძნობა-ნარატივი გულისხმობს, რომ მოდერნულობა ახალ, ინდივიდუალიზებულ, ფსიქიკური სამყაროსკენ მიმართულ სელფებს ქმნის. გლოვის ტრადიციული რიტუალი რაღაც ამბავს მოგვითხრობს და აფექტსაც წარმოგვიდგენს, მაგრამ საზოგადოება საყოველთაოდ აღიარებულ და პროგნოზირებად ემოციებს მოელის. გლოვა „ტრადიციულად" გვევლინება, როცა აღიარებული გრძნობებისთვის საჯარო სივრცეს ქმნის. დატირების რიტუალის წინააღმდეგობები შესაძლოა თანამედროვე სიახლეებისადმი მისწრაფების ბრალია. ბანგლადეშში ერთ მოტირალ ქალს თავისმა ნათესავებმა გრძელი პერფორმანსი შეაწყვეტინეს, რადგან „ისევ ის ძველი, დრომოჭმული ტირილი" მობეზრდათ (Wilce 1998).

სხვა მტკიცებულებები აჩვენებს, რომ პირად გრძნობებზე ფოკუსირებული ქალი დანარჩენი საზოგადოებისგან უცხოვდება, როგორც ეს ტონგაში არსებული დატირების რიტუალში შეინიშნება (Cathy Small). ბენედიქტე გრიმა ასეთ ცვლილებას ჩრდილოეთ პაკისტანის პუშტუნ ქალებშიც აღწერს. 1980-იან წლებამდე ეს ქალები ძნელბედობის ისტორიებს არაფორმალურ შეხვედრებზე უყვებოდნენ ერთანეთს. მათი ემოციურობის გამო ასეთ „ყრილობებს" *ღამ-ხადი* - მწუხარე გასაჭირი ერქვა. თუ მოდერნულობას ისეთი ფსიქიკური ფენომენების ერთობად განვსაზღვრავთ, რომელიც თვითრეფლექსიური სუბიექტური ეთოსით ხასიათდება, ასეთი შეკრებები და ნარატივები არამოდერნულია: „სიტყვები *ღამ* და *ხადი* პუშტუნებში შინაგან ემოციურ მდგომარეობებს არ იწვევს" (Grima 1991: 87). *ღამ-ხადის* ისტორიები პუშტუნებში მორალურ სამყაროს ქმნის და არა ფსიქოლოგიურს. ამგვარ ნარატივებში „გაჭირვების მტკიცედ გაძლება პუშტუნი ქალურობის ნიმუშს წარმოადგენს" (1991: 79). თუმცა, 1980-

იან წლებში ამ ტენდენციამ შეცვლა დაიწყო: ქალაქელი ქალები პირადი ცხოვრების ტრაგიკულად (და საერთოდაც რაიმე ფორმით) გამოხატვას აპროტესტებდნენ. სწორედ ამან ათქმევინა ფოლკლორისტ გრიმას, რომ *ღამ-ხადის* მქონე სოფლელი ქალებისგან განსხვავებით, ქალაქელ ქალებს „სათქმელი არაფერი აქვთ" (1991: 84). აქ შეგვიძლია მონოლითური მოდერნულობის მიერ შთანთქმული მორიგი ტრადიცია დავინახოთ; თუმცა, შეგვიძლია ისიც ვიფიქროთ, რომ ქალაქელი პუშტუნი ქალები ახალ (მეტა)ისტორიებს განახლებულ აუდიტორიას (ფოლკლორისტებს) უყვებიან.

პუშტუნთა ერთობლივი ტანჯვა შიიტური *თაზიის* ნარატივებს ეხმაურება. თუ „შიიტური ეთოსი" კონტროლს კარგავს ქალაქელ სუნიტ პუშტუნებზე, განა ეს მოდერნულობის ბრალია? ქალაქში გადაბარგებისას პუშტუნ ქალებს ახალი ნარატიული უნარ-ჩვევების გამომუშავება უხდებათ - სურთ უფრო ინდივიდუალური ნარატივი წარმოადგინონ, მაგრამ იმავდროულად მისი გამჟღავნებით თვითცნობიერ დისბალანსს განიცდიან. გაორებული სწრაფვა და გაუცხოების შეგრძნება შესაძლოა მოდერნულობაში ჩართულობაზე მიუთითებდეს. რა კავშირი აქვს ამ ყოველივეს ზემოხსენებულ ლიბანელ შიიტ ლიდერებთან - იქნებ ესეც „მოდერნის" ნაწილია? პროფესორი იბრაჰიმ მუსავის მიერ თვითგვემის რიტუალის უბრალო „ტრადიციად" მოხსენიება მოდერნისტული ჯაჭვის კიდევ ერთი რგოლია, რომელიც ბევრ ტრადიციას „უცხოდ" და მიუღებლად მიიჩნევს. შეგვიძლია თამამად ვივარაუდოთ, რომ „რელიგიურ სწავლებებში", სადაც თვითგვემა ნიადაგს ვერ პოულობს, მან კანონიკური ტექსტები იგულისხმა. მარტინ ლუთერის მსგავსად, მუსულმანი რეფორმატორები ტრადიციებს ავტორიტეტულ ტექსტებს უპირისპირებენ. და როცა დოქტორი აჰმედ კაჰილი ტრადიციულ შიიტურ პრაქტიკას - თვითგვემას - შიდსის პრევენციის მიზნით გმობს, ჩვენ ვხედავთ მოდერნული, კოსმოპოლიტური, ბიოსამედიცინო თვალთახედვის თეოლოგიურ რიტორიკასთან („ტრადიციულთანაც" და „ტექსტუალურთანაც") დაპირისპირებას. ამასთან, ჩვენ მხოლოდ ჟურნალისტის ჩამორთმეულ ინტერვიუში თავაზიანობით შენიღბულ სიტყვებზე მიგვიწვდება ხელი (Ghattas 2001) - სტატია ისეთ ვებგვერდზეა განთავსებული, რომელიც „განვითარებადი სამყაროს საგაზეთო მასალებს" გლობალური დისტრიბუციისთვის აგროვებს. შიიზმის ამგვარი პოზიციონირება მხოლოდ გლობალურ ჭრილში საჩვენებლად თუ გამოდგება. დოქტორმა კაჰილმა იცის როგორ დაიჭიროს მედიასთან თავი: თვითგვემა „ისლამის ჩამორჩენილობაზე მეტყველებს და ჩვენ [ვინ „ჩვენ"? მედიის კოსმოპოლიტმა მომხმარებლებმა? თუ მუსლიმებმა?] მასზე აზრი უნდა შევიცვალოთ".

ინდივიდუაცია, გლობალიზაცია, ინტენსიური მედია და ავტორიტეტული ტექსტებით სხვადასხვა პრაქტიკის ლეგიტიმაცია - ნუთუ ეს ყველაფერი მოდერნული ტრანსფორმაციის ერთი მეტანარატივის გამომხატველია? ისინი, ცალ-ცალკე თუ ერთად აღებული, მსოფლიოს მასშტაბით მოდერნულობის გავრცელების ინდიკატორებს წარმოადგენენ. სამგლოვიარო ნარატივის პრობლემა - თუ როგორ ვაიძულოთ

სხვადასხვა ნაწილი ერთი ობიექტივისტური მეტაისტორია გადმოსცეს, - კიდევ ერთი ნაწილის დამატებით გადაწყდება: მოდერნულობის თეორიები (ნარატივები) რაღაცის დაკარგვის მოდელზეა დაფუძნებული (Santner 1990). და თითქმის ყველა ცალკეული შემთხვევა იმაზე მიუთითებს, რომ მოდერნულობა ევროპის ხაზით ვითარდება. ეს ის ძალაა, რომელსაც სათანადო ანგარიში უნდა გავუწიოთ, არ აქვს მნიშვნელობა მისი მომხრე ვართ თუ წინააღმდეგი. ფაქტობრივად, ტრადიციასა და მოდერნულობას დიალექტიკურ, ოღონდ გლობალურად ცირკულირებად დისკურსებში თანაარსებობა ყოველთვის შეუძლიათ - ეს მუსავის უბრალო „ტრადიციასაც" ეხება. შედეგად ადამიანში მუდმივი გაორების შეგრძნება ისადგურებს, რაც მოდერნულობის თანმდევი პროცესია.

ნარატივის ტრანსფორმაცია: ერი-სახელმწიფო და მის მიღმა

ბევრ განვითარებად ქვეყანაში მოდერნულობასთან თვითიდენტიფიკაცია ახალი ღმერთისთვის, შესაძლოა ქრისტიანთა ღმერთისთვის ერთგულებით გამოიხატება. ეს გარკვეულ სამეტყველო მოლოდინებთანაა დაკავშირებული. რელიგიურ იდენტობებს, რომელიც ოკეანეთის გაქრისტიანებული მკვიდრნი „სიმართლის მთქმელ" ახალ დისციპლინებამდე მიყავს, ტრანსნაციონალური დიმენსიები აქვს. ქრისტიანებსა და შიიტებს იმ ნარატივთა სწავლა და აღსრულება ჭირდებათ, რომელთა დრო-სივრცითი ლოკუსი მოდერნულ ნაციონალიზმზე ძველია. თანამედროვე მედიას ტრანსნაციონალური წვდომა გააჩნია - კაშკაშა ახალი ამბები, რომელიც მსოფლიოს მასშტაბით გადაიცემა და ახალი იდენტობების წარმოქმნას უწყობს ხელს. ინტერნეტში ახალი ამბების წაკითხვა ლოკალურ შეზღუდვებს ასუსტებს, რაც იდენტობების გლობალიზაციის საწინდარია.

ერი-სახელმწიფო ნამდვილად არ გახლავთ მონოტონური. პოსტკოლონიალური ერები საკუთარი ეროვნულობისა და მოქალაქეობის დასამკვიდრებლად იბრძვიან. ნარატიული ფორმების მასობრივმა ცირკულაციამ თანამედროვე ერი-სახელმწიფოების ჩამოყალიბებაში გადამწყვეტი როლი ითამაშა. ბენედიქტ ანდერსონი (Anderson 1991) ამტკიცებს, რომ ნაციონალურმა რომანებმა ერთგვარი ახალგაზრდა მკითხველთა ატმოსფერო შექმნა, რომელთა საზღვრები ისეთივე წარმოდგენილია, როგორც თავად ამ ეთნოლინგვისტური ერისა. მკვლევარი ფილიპინურ რომანებს აღწერს; მათი მკითხველები ხშირად რომელიმე თანამედროვე ქალაქს წარმოიდგენენ, სადაც დრო და სივრცე ერთიანია - მაგალითად, ერთი დღე ლუსონში. მკითხველები თავიანთ გონებაში იმ ერს წარმოსახავენ, რომელიც ამ მოთხრობაში „ცხოვრობს" ან იმ ადამიანებს წარმოიდგენენ, ვინც ამ რომანს პარალელურად კითხულობენ. ზუსტად ასევე, გაზეთები მკითხველებისგან უფრო ფართო, წიგნიერ, საშუალო ფენის საზოგადოებას ქმნიან, რომლის ნაწილიც თავად ეს გაზეთებია. ამგვარად, ბეჭდური მედია ერი-სახელმწიფოს

პარალელურად გაჩნდა. ნარატივის ცენტრალური ფორმები კი შემდეგაც ჩნდებოდნენ, ვითარდებოდნენ და ეროვნული თვითწარმოდგენის ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობდნენ.

მოდერნული ეროვნული სუბიექტურობა მუდამ სხვების მსგავს, მრავალში ერთ-ერთ ნაციად წარმოჩენისკენ მიისწრაფის (Anderson 1991: 184). (შეადარეთ აჰმედ კაჰილის სურვილს, რომ მსოფლიომ მუსლიმები „ისევე თანამედროვედ აღიქვას, როგორც ნებისმიერი სხვა კომუნა“). ეს სურვილი იდენტობის ნარატივებში მომხდარ ტრანსფორმაციაზე მიუთითებს. ჰოპის ტომის წარმომადგენელი ბრაიან ჰონიუტი 1990 წელს გადაღებულ ვიდეოში ამბობს: „ჩვენ ცხოველების ენაზე ვსაუბრობთ. ჩვენი ენა - თავად დედამიწის ენაა“. ასეთი „ავტორიტარული“ დამოკიდებულება კაცობრიობის მიმართ - მტკიცება საკუთარი აისტორიული ან ღვთიური წარმომავლობის შესახებ - მკვეთრად განსხვავდება მოდერნული სურვილისგან იყო ისტორიულად წარმოშობილი ერთ-ერთ ერი მრავალთა შორის.

ქვემოთ წარმოდგენილი ცალკეული ნიმუშები დატირების-მაგვარ რიტუალებს უბრუნდება და ნარატიულ ჟანრს ეროვნული თვითცნობიერების შემქმნელ იდეოლოგიურ ინსტრუმენტად განიხილავს.

მედია, ენა და ნარატივი ეგვიპტეში

ეგვიპტური ნარატიული ფორმები და მათთან დაკავშირებული სუბიექტურობები არსებით ცვლილებებს განიცდის. საშუალო კლასის ეგვიპტელ ინტელექტუალებს, რომლებიც სატელევიზიო მელოდრამების სცენარებს წერენ, თანამედროვე ეროვნული ცნობიერების შექმნის სურვილი ამოძრავებთ. ფართო მიმოქცევაშია ძველი ეპიკური პოეზია ბეჭდური პროდუქციის სახით. განსხვავება ახალ ფორმებსა და ტრადიციულ ზეპირსიტყვიერ ჟანრებს შორის ერთობ საინტერესოა. აბუ-ლუგოდი (Abu-Lughod 2000) ეგვიპტელების ემოციებზე ინფორმაციას დიდი ხნის განმავლობაში აგროვებდა. *გინნავაში*, სევდიან „პატარა სიმღერაში“, ქალები ხმამაღალი სიტყვებით ტირიან, კაცები ჩუმად იცრემლებიან. ბედუინების *გინნავაში*, ისევე როგორც არაბედუინთა გლოვაში - *ადიდაში*, ემოციურობა მხოლოდ გარეგნულად გამოიხატება და ღრმა შინაარსი არ გააჩნია. რაც იმას ნიშნავს, რომ მათ „მცირე ემოციური მიმართება აქვთ... დამტირებლისადმიც და... გარდაცვლილის მიმართაც“ (Wickett 1993: 166). ისინი ცრემლებს გამოხატავენ და არა შინაგან მდგომარეობას.

გინნავა ერთგვარ საჯარო სივრცეს ქმნის, სადაც სენტიმენტები ცირკულირებს. ასეთივე სივრცე შექმნა არაბულმა ეპიკურმა პოემამ აბუ საიდზე, რომელიც ტრადიციულად „ზეპირსიტყვიერად გადაიცემოდა მარგინალი პოეტების მიერ. ისინი განსაცვიფრებელი ვერბალური ტალანტით, ფენომენალური მეხსიერებითა და ჭკუით

გამოირჩეოდნენ“. ამ ეპოსის ახალი ბეჭდური ვერსიები „უფრო სრული და თანმიმდევრულია... მაგრამ ზეპირსიტყვიერი შაირობის ოსტატობა აკლიათ“ (Abu-Lughod 2000: 97). იგივე ცვლილების აღწერა *გინნავაშიც* შეგვიძლია. ბედუინი ქალები ოდესღაც მას რიტუალიზირებულ გარემოებებში - ქორწილებში და სხვა დღესასწაულზე ... დეკლამაციებისას ასრულებდნენ. ახლა ჟანრმა „კომერციულ კასეტებში გადაინაცვლა, ქალი სახალხო მთქმელები ასპარეზიდან განდევნა და *ნოსტალგიურ* ფორმად ჩამოყალიბდა, რაც რეგიონალური ან ეთნიკური იდენტობის აღმნიშვნელია“ (Abu-Lughod 2000: 113) (ყურადღება მიაქციეთ, რომ ნოსტალგია მოდერნიზმისთვისაა დამახასიათებელი). ერთ დროს დინამიკური, იმპროვიზირებული პერფორმატიული ჟანრი არა ქალთა ცხოვრების, არამედ რეგიონალური იდენტობის გამომხატველი ხდება.

იმისთვის, რომ კასეტებზე ჩაწერილი *გინნავას* მომხმარებლებისთვის ამ ჟანრის მნიშვნელობა დავადგინოთ, ძალიან ცოტა რამ ვიცით მათზე. თუმცა, ტელევიზიაზე ჩატარებულმა აბუ-ლუგოდის საველე კვლევებმა სხვა სახის ტრანსფორმაციებს მოფინა ნათელი. პოპულარული ზეპირსიტყვიერი პერფორმანსები არამარტო ბეჭდურ პროდუქციასა და კასეტებს უხსნის გზას, არამედ ტელევიზიასაც - განსაკუთრებით მელოდრამებს. ეგვიპტელების სუბიექტურობაზე გავლენების აღსაწერად აბუ-ლუგოდი თავის რესპოდენტებთან ერთად უყურებდა კინოსეანსებს, შემდგომ კი ინტერვიუებს იღებდა მათგან. მკვლევარი ერთ-ერთ მაყურებელში, რომელსაც სახელად ამირა ერქვა, განსაკუთრებულ ემოციურობასა და ინდივიდუალიზმს წააწყდა. ინტერაქციისას გამოირკვა, რომ ამირა საკუთარ ცხოვრებას ფილმად, თავს კი მასში მთავარი როლის შემსრულებელ სუბიექტად წარმოიდგენს (2000: 102). მისი პირადი ისტორია სატელევიზიო მელოდრამებითაა ფორმულირებული, მათთან ისეთივე იდენტიფიკაციას ახდენს, როგორც ზოგიერთი ამერიკელი საპნის ოპერის მთავარ გმირებთან.

ეგვიპტური მელოდრამების სცენარისტები თვითცნობიერი ნაციონალისტურ-მოდერნისტული გეგმის მიხედვით მოქმედებენ. თუმცა, კონკრეტულის გარდა, მათი პროდუქცია უფრო ფართო მიზანსაც ისახავს - ეს გახლავთ მოდერნულობის პროექტის შესატყვისი სუბიექტის ფორმაცია. „ცრემლების აღმწერი ტრაფარეტული ფრაზების ნაცვლად... სატელევიზიო დრამა შინაგანი სამყაროს მქონე სუბიექტების წარმოჩენას მათი სახის გამომეტყველების ახლო კადრებით ცდილობს. ამას მელოდრამატული სამსახიობო შესრულებაც ერთვის თან“ (Abu-Lughod 2000: 99). აბუ საიდის თქმულების ეპიკური პერფორმანსებისგან განსხვავებით, ბეჭდური პროდუქციითა და ტელევიზიით გადმოცემული ემოციური პერფორმანსები გაინდივიდუალურებულ სუბიექტურობებს მედიუმის ენის (განსაკუთრებით სატელევიზიო კამერების) საშუალებით წარმოაჩენს. მთხრობელის ენა უფროდაუფრო ნაკლებ მნიშვნელოვანი ხდება, ვიდრე გაინდივიდუალურებული პიროვნების ახლადშედგენილი სუბიექტურობა, რასაც მოდერნული სახელმწიფო მოითხოვს და მედია აყალიბებს. მეცნიერების, ახალი

ამბებისა და რელიგიური გადაბირების (იხ. ქვემოთ) ნარატივები იმ აზრს ეფუძნება, რომ ენას ტრანსფარენტული, ჭეშმარიტების გამომხატველი დანიშნულება აქვს.

ეგვიპტური მელოდრამები და აბუ საიდის ეპოსის ბეჭდური ვერსია რამდენიმე სახის ცვლილების მომასწავებელია. მედიუმის შეცვლა - ზეპირსიტყვიერებიდან ბეჭდურ პროდუქციაზე ან რადიოს/ტელევიზიის მაუწყებლობაზე გადასვლა - მთხრობელისა და მსმენლის ურთიერთობასაც ასხვაფერებს. კაპიტალისტურმა მეტაკულტურამ, ანუ ძალამ, რომელსაც კულტურის ცალკეული ნაწილები მოქმედებაში მოყავს (Urban 2001), ჩვენს შემთხვევაში - ბეჭდური პროდუქციითა და აუდიო კასეტებით წარმოდგენილმა ერთ დროს ცოცხალი ჟანრების მიმოქცევამ, *გინნავასა* და ეპიკური პოემის ნარატივებს ახალი ფუნქციები დააკისრა. *გინნავას* ზეპირსიტყვიერი პერფორმანსი უწინ ისეთ სივრცეს ქმნიდა, სადაც ქალები რიტორიკულ უნარ-ჩვევებს ხვეწდნენ და საკუთარ ტანჯვას ფიქციური პერსონაჟების ტანჯვასთან აიგივებდნენ. ამის საპირისპიროდ, ნარატივი, რომელიც მსმენელამდე კასეტებისა და წიგნაკების საშუალებით მიდის, სამუზეუმო არტეფაქტების მსგავნი არიან - კასეტაზე ჩაწერილი *გინნავა* ფართო მოხმარების რეგიონალური იდენტობის სიმბოლოდაა მიჩნეული.

დატირებიდან „მწარე მოთქმამდე“: ნარატივის ევოლუცია სოციალისტური ჩინეთის მოდერნიზმში

მეოცე საუკუნის ჩინეთის ისტორია უამრავი სიღრმისეული ტრანსფორმაციითაა გაჯერებული. ამ ტრანსფორმაციებში წარმოსახული სოციალური ილუზიების ევოლუციაც შედის. ნარაციის ძველი, „ჩამორჩენილი“ ხერხები ახლებმა ჩაანაცვლეს. ანთროპოლოგმა მიუგლერმა (Mueggler 2001) სამხრეთ-დასავლეთი ჩინეთის ზინადარი ტიბეტურ-ბირმული წარმომავლობის ხალხის - ლოლოპოს - „დაკრძალვის დატირებები“ და „ობლების პოეზია“ საფუძვლიანად გამოიკვლია. მათი გლოვა პირადული და ლოკალური ხასითისაა. ჩინეთის კულტურული რევოლუციის მესვეურებმა ამგვარი რიტუალი უნაყოფო „მწუხარების რიტორიკად“ შერაცხეს. მთავრობა მიზანზე ორიენტირებულ და ეროვნული თვალსაწიერით შემოსაზღვრულ ფორმას ეძებდა (McLaren 2000b). კულტურულმა რევოლუციამ ახალი ჟანრი - *სუკუ* („მწარე მოთქმა“ - გარდასულ დღეთა ტანჯვის გაკიცხვა და სოციალისტური გათავისუფლების ქება-დიდება) მთელს ჩინეთში გაავრცელა. კონფუციანელი სწავლულების და რიგი ინტელექტუალების დიდი წინააღმდეგობის მიუხედავად, რომლებიც ჩინეთის პროვინციებში არსებულ გლოვის რიტუალებს სატირული სახით წარმოადგენდნენ, კულტურულმა რევოლუციამ თავისი გაიტანა. მან ჩინურ სოფლებში მწუხარების გამოხატვის ფორმებს სამუდამო დაღი დაასვა და ლოკალური დონიდან ეროვნულ ხარისხში აიყვანა. „'მწარე მოთქმის' საჯარო სხდომისას გლეხებს ასწავლეს

თავიანთი სიღარიბე, უმწეობა და ექსპლუატაციის გამოცდილება ძველი საზოგადოების კონტექსტს გადააბრალონ და წარსული უსამართლობისგან ერვნული გათავისუფლების ახლად შეთხზული ნარატივები უცვლელად იმეორონ“ (Mueggler 2001: 59). თუმცა, ბოლომდე არც მოტივები (ლოკალური, პირადული) გამქრალა და არც თავად ჟანრები („ობლების პოეზია“ და „დაკრძალვის დატირებები“). 1980-იანებში „მწარე მოთქმამ“ თავისი დრო მოჭამა. თუმცა, ამ დროისთვის მან უკვე მოასწრო ლოლოპოს გლოვის ტრადიციების ტრანსფორმაცია. დატირების ძველი ტრადიციები *სუკუს* ჩარჩოებში მოექცა და მიღებულმა ჰიბრიდმა პიროვნული თუ ეროვნული ტანჯვა (სიმწარე) *გათავისუფლების* (სიტკბო) კონცეფციას დაუპირისპირა.

ნარატივის ერთიანი ჩამოშლა: სიმართლე არსაიდან/ყველა მხრიდან

გვიანდელი მოდერნიზმი ნარატივის ტრანსფორმაციას ორი პარადოქსალური გზით ახდენს. სხვადასხვა მედიუმით მოწოდებული ხმები *ყველა მხრიდან* აღწევს ჩვენამდე: ახალი ტექნოლოგიები გზას უხსნის ახალ შესაძლებლობებს. ახალი ამბების ნარატივს უნივერსალურ და გამჭვირვალე ჭეშმარიტებაზე აქვს პრეტენზია. ქვემოთ მოყვანილი ორი შემთხვევა (პოსტ)მოდერნიზმის მიერ ნარატივების გაზნევისა და ნარაციის შეცვლილი ხერხების დემონსტრაციაა. გლობალური ახალი ამბები ერთი ადგილიდან ყველა მიმართულებით ვრცელდება, რაც მაყურებლის ერთ ლოკაციაზე მიჯაჭვულობის ტენდენციას ასუსტებს. პოსტმოდერნიზმმა ოკეანეთის რჯულგამოცვლილი მკვიდრნი აიძულა ნარატიული ენა სიმართლისკენ მიემართათ და პიროვნული სელფის სამსახურში ჩაეყენებინათ, რაც ქრისტიანობის უნივერსალური დამახასიათებელი ნიშანია. ნარატივის ასეთი გავრცელების საპირწონე მეცნიერების პოზიციაა - იგი ყველანაირი სუბიექტური ნარატივის გაქარწყლებას ცდილობს, რაც თავისი მეცნიერული ცოდნის საზღვრებში ვერ თავსდება (Lyotard 1984); მისი სიმართლე *არსაიდან* მოდის, ყოველ შემთხვევაში, იქ მყარი და სუბიექტური არაფერია - ეს ობიექტურობის ხმაა. ბიომედიცინისა და ლიტერატურული მოდერნიზმის შეხედულება ჭეშმარიტებაზე იმდენადაა შინაგანი სამყაროსკენ მიმართული, რომ ინტროსპექციული ინტენსივობით მხოლოდ შიზოფრენიულ დისკურსს თუ შევადარებთ (Sass 1992).

გლობალიზაცია: მედიის მიერ მოწოდებული ამბები

გვიანდელი მოდერნიზმის გლობალიზაცია დეტერიტორიალიზაციის დისკურსზე ზემოქმედებს. ჟაკმე (Jacquemet 2003) დეტერიტორიალიზაციას შემდეგნაირად განსაზღვრავს: „გადანაცვლებული ან გაფანტული სუბიექტურობა, რომელიც ტერიტორიაზე აღარაა მიჯაჭვული". ადრეული მოდერნიზმის ნაციონალისტური სუბიექტურობა „ცენტრალიზებული ძალაუფლების მიერ დაწესებულ ტერიტორიალურ საზღვრებში იყო მოქცეული". დღესდღეობით, ნაციონალისტური სუბიექტურობაც კი ასეთი შეზღუდვისგან თავისუფალია, დეტერიტორიალიზებული კომუნიკაციების წყალობით კი ტრანსნაციონალურ სუბიექტურობებს სულ უფრო ხშირად ვაწყდებით. პირებს, ვინც ბანგლადეშში, საფრანგეთსა და ამერიკაში ინტერნეტის საშუალებით ამყარებენ კომუნიკაციას, ისეთი შეგრძნება ეუფლებათ, თითქოს ფიზიკური, ტერიტორიული საზღვრების მიღმა მყოფ სივრცეში იმყოფებოდნენ.

ეს ინდექსურობაში (indexicality) იწვევს ცვლილებებს. მნიშვნელობა მხოლოდ კონტექსტების აღმნიშვნელი და დამაკავშირებელი ფუნქციით არ შემოიფარგლება, იგი *მიმთითებელიც*აა, ანუ ინდექსურობა გააჩნია. ყველა სიტყვას თავისი ინდექსურობის მაჩვენებელი აქვს. თუმცა, ისეთი სიტყვების ინტერპრეტაცია, როგორიცაა „გამოღმა" („ატლანტიკის გამოღმა") მნიშვნელოვანწილად მათ კონტექსტზეა დამოკიდებული. პირისპირი საუბარი ხშირად კონტექსტური მახასიათებლების ინდექსიზაციას მონაწილეთა მსოფლმხედველობის მიხედვით ახდენს. ტექსტუალური იქნება თუ ზეპირსიტყვიერი, ნებისმიერი ნარატივი მსმენელს მოცემული დროიდან ამბავში მოთხრობილ დროში გადანაცვლებას აიძულებს.

ამბავი უმეტესად კომპრომისულ საუბარში იქმნება. საუბარი ხშირად მოკლე ან გრძელ ამბავს მოიცავს, რაც მის თვითფორმირებაში ცენტრალურ როლს თამაშობს. დღესდღეობით მასმედიის მიერ ტრანსლირებული ამბები უმნიშნელოვანესია (Thompson 1996). საუკუნეების მანძილზე ბეჭდური მედია ახალ-ახალ აუდიტორიებს ქმნიდა და დღევანდელ გლობალურ მედია სამყაროს უმზადებდა საფუძველს. დღევანდელი ტელე თუ ელექტრონული მედია ეროვნულ საზღვრებს თავისუფლად კვეთს. საკაბელო ტელევიზია ისტორიებს ავრცელებს. ასეთი ტენდენცია მაყურებელს ტრანსლირებული ახალი ამბების კონტექსტში გადაისვრის და გარწმუნებს, რომ „შენც იქ ხარ". თუმცა, ეგვიპტური პოემების ზეპირსიტყვიერ პერფორმანსებს თუ შევადარებთ, მედიის მოწოდებული ახალი ამბის ლოკუსი და აქტივობის ფორმა ბუნდოვანია - ასეთი ჭეშმარიტება უფრო *არსაიდან* მომდინარეობს, ვიდრე *ყოველი მხრიდან.*

ინტერნეტში ახალი ამბების წაკითხვამ შეიძლება ინდექსურობის ნიშნული მოულოდნელად გადაანაცვლოს. ჟაკმე (Jacquemet 2003) ერთ მშვენიერ დღეს იხსენებს,

როცა ნიუ-იორკში მდებარე ოფისში იჯდა და იტალიურ გაზეთში გამოქვეყნებული სტატიის ონლაინ ვერსიას კითხულობდა. სტატიაში ნიუ-იორკელი კორესპონდენტი სოციალისტების სამეცნიერო კონფერენციაზე საუბრობდა. როცა იმ პასაჟს მიადგა, რომელიც კონფერენციის „ატლანტიკის გამოღმა“ (al di qua dell-Atlantico) ჩატარებაზე აკეთებდა აქცენტს, ჟაკმემ თავბრუდამხვევი გლობალიზაციის კონცეფცია განავითარა. ინდექსურმა გამონათქვამმა ჟაკმეში „გაუცხოების გრძნობა“ გამოიწვია: სტატია გულისხმობს, რომ მკითხველი და მის მიერ წარმოდგენილი „თანამკითხველები“ იტალიის ერ-სახელმწიფოში იმყოფებიან, რადგან გაზეთის ბეჭდური ვერსია სწორედ იტალიაში გამოდის. მკითხველთა სუბიექტურობები და საგამომცემლო თავისებურებები დეტერიტორიალიზებულ რეალობას საგრძნობლად ჩამორჩება.

მისიონერობა, რელიგიური გადაბირება და ჭეშმარიტების ნარატივი: ინდონეზია და პაპუა-ახალი გვინეა

მისიონერების (და მათი რელიგიის) მსოფლიოში მოგზაურობა ხშირად დისკურსულ მოდერნიზაციას უწყობდა ხელს. სელფების ნარატიულ კონსტრუქციაზე მათი გავლენა ყველაზე თვალსაჩინოდ თანამედროვე ოკეანეთში ჩანს. სუმბაზე (ინდონეზია) და პაპუა ახალ-გვინეაში ქრისტიანული გადაბირების ნარატივმა ნაცნობი ორმაგობა წარმოშვა: ახლა-მანამდე, თანამედროვე-ტრადიციული, უმეცარი-კოსმოპოლიტი; ასეთი გახლეჩა მოდერნულობის მთავარი ნარატივისთვისაა დამახასიათებელი.

სუმბას გაქრისტიანებული მოსახლეობისა და მათი მისიონერების მიერ მოყოლილი ისტორიები იმ საერთო ცვლილებებზე მიუთითებს, რომლებიც ზოგიერთის აზრით მოდერნულობის უნივერსალური მახასიათებლებია - ინდივიდუალიზაცია, ინტერიორიზაცია და თანმიმდევრული სეკულარიზაცია (Keane 1997: 685). სუმბას მცხოვრებთა საუბრებში მოდერნული ჭეშმარიტების მოთხოვნილება იგრძნობა. უნივერსალისტების მტკიცება „მოდერნულობის პროექტზე“ საგულისხმო იქნებოდა, რომ არა მოცემულობა, რომ მოდერნულობის „პარტნიორი“ მუდამ ლოკალური და არამოდერნული ფენომენია (Mitchell 2000). მართლაც, სუმბას კუნძულის ისტორიები ქრისტიანული „სულის დახსნის“ კონცეფციასთან ზევრ ისეთ ღვთაებას და დემონურ სულს აერთიანებს, რომელიც სხვა მოდერნული ნარატივისთვის უცხოა (Keane 1997).

პაპუა ახალ-გვინეაში მცხოვრები ქრისტიანი კალულის ხალხი ტრადიციულ ცოდნასა და დისკურსულ ჟანრებს „უმეცრების დროს“ უკავშირებს. ქრისტიანული განათლების ახალი ჟანრი კალულის ხალხში ჭეშმარიტებისა და ლაპარაკის ცნებებს გარდაქმნის, რაც ტრადიციულისა და თანამედროვის სეკულარიზაციით ხდება. ცვლილება არაა მხოლოდ შინაარსობრივი სახის, იგი თავად ნარატივის სტრუქტურასაც

ეხება. ამზის თხრობასა და სხვა დისკურსებს უწინ დიალოგის ფორმა ჰქონდა. ახალი ჟანრები - ქადაგება, განათლების ინსტრუქტორების მიერ მოყოლილი ამბავი, ა.შ. - უმეტესად მონოლოგური სახისაა. განმანათლებელი მასწავლებლების მიერ მიწოდებულ ისტორიებს სტუდენტები შეხმატკბილებულად იმეორებენ (განსხვავებით მიმღებლობის უწინდელი სხვადასხვაგვარი ფორმებისგან) და უნივერსალურობის დამჩემებელი ჭეშმარიტების მიღების მზაობას ღიად აფიქსირებენ (Schieffelin 2000).

მოქცეული კალულების ყოველდღიური დროითი ნარატივები ძირეულად შეიცვალა. ყმაწვილკაცთა მიერ კასეტაზე ჩაწერილი „წერილები“, რომლებსაც იზოლირებული სასულიერო სასწავლებლიდან მისიონერული თვითმფრინავის საშუალებით უგზავნიან ოჯახებს, ცხოვრების საათობრივი დროით მოწესრიგებაზე მეტყველებს. იცვლება თავად ამბების გადმოსაცემი ფორმაც: მართალია, კასეტაზე ჩაწერილი „წერილები“ ძირითადად კალულების ენაზეა, მაგრამ დროსთან დაკავშირებულ გამოთქმათა უმეტესობა პოსტკოლონიალური ენიდან, ტოკ-პისინიდანაა ნასესხები. ძველი ვერბალური ხერხები დროის ახლებური გამოხატვისთვის არარელევანტური აღმოჩნდა.

საუბრის ტრანსფორმაციასთან ერთად ოკეანეთში სიმართლის თქმა ახალ მნიშვნელობას იძენს. ცოტა ხნის წინ პაპუა ახალ-გვინეას მცხოვრები ურაპმინები ინდივიდის სუბიექტურობის გამოხატვისთვის ენას არაადეკვატურად მიიჩნევდნენ. მავანის მიერ საკუთარ თავზე მოყოლილ ამბავს არავინ უკავშირებდა მის ნამდვილ შინაგან მდგომარეობას. ქრისტიანულ რჯულზე მოქცევის შემდეგ კი ურაპმინებს საკუთარი აზრების პატიოსნად გამოთქმა „უწევთ“. ურაპმინები, წყნარი ოკეანის სხვა უამრავი კუნძულის ბინადართა მსგავსად, ნათქვამისთვის მნიშვნელობის მინიჭების პრეროგატივას მსმენელს უთმობდნენ. „თანამედროვე ლინგვისტური და სოციალური იდეოლოგიური პერსპექტივით, მეტყველებისა და ქმედების ეს დეცენტრალიზებული მოდელი უგულებელყოფს იმას, რომ პიროვნების ინტენციებმა თავად უნდა შექმნას სოციალური ცხოვრების მნიშვნელობები და ფორმა“ (Robbins 2002: 906). ისინი თვლიან, რომ, როგორც თანამედროვე ქრისტიანებმა, ზუსტად და დაუფარავად უნდა გამოხატონ თავიანთი პოზიცია სიტყვიერად, მაგრამ ტრადიციული ლინგვისტური იდეოლოგია და თავად მათი ენა ამის საშუალებას არ აძლევთ (Robbins 2002). ამ დაძაბულობას რელიგიური ჰიბრიდულობა განმუხტავს: აბსოლუტურად ახალი ტიპის მსმენლის - ღმერთის - გაჩენა, რომელსაც ქრისტიანული ლოცვების დროს მიმართავენ, მათ ნათქვამს ჭეშმარიტების ელფერს ანიჭებს.

საუბრისთვის არც დროა და არც ადგილი: ბიომედიცინის გავრცელება

ბიომედიცინა, როგორც „არსაიდან მომავალი“ ობიექტურობის ფუკოსეული დისციპლინა, წინააღმდეგობაშია პაციენტის უაღრესად პირადული ისტორიების მოყოლის მოთხოვნილებასთან. „ტრადიციული წამლობა“ გაცილებით დიდხანს გრძელდება ნარატიული და რიტუალური ლაპარაკის გამო. 1950-იანი წლებიდან მოყოლებული, ამერიკელი ექიმები პაციენტის *მოსმენის* ნაცვლად ძვირადღირებულ ტესტებს *აკვირდებიან* (Reiser 1987). ბიომედიცინაში მაღალტექნოლოგიური ტესტები ვიზუალურად იკითხება. მართალია, თერაპევტულ პრაქტიკებს ერთიანად ვერ ცვლის (მაგალითად, ფსიქოთერაპიის ან ალტერნატიული მკურნალობის ფორმებს), ეს ხედვა მაინც უამრავ ინსტიტუციას მოიცავს, სამედიცინო სკოლებიდან და სასწავლო საავადმყოფოებიდან დაწყებული (Good 1994), HMO-ს (აშშ-ს გეგმიური სადაზღვევო ქსელი) სისტემით დამთავრებული. ამერიკის შეერთებულ შტატებში ფსიქიატრები ძირითადად მედიკამენტურ მკურნალობაზე გადავიდნენ და ხანგრძლივად სასაუბროდ, როგორც ამას ოდესღაც აკეთებდნენ, სულ უფრო იშვიათად ხვდებიან პაციენტებს. ამგვარად, ფსიქიატრიაშიც კი, სადაც ნარატივი ცენტრალურ როლს თამაშობდა, დღესდღეობით დიალოგის ადგილი თითქმის აღარაა. ფსიქიკური პრობლემების მქონე ადამიანები ოჯახის წევრებს და მეგობრებს ესაუბრებიან, ისიც ციფრულ სამყაროში ან, უკეთეს შემთხვევაში, სახლის პირობებში. დაზარალებულებს საკუთარი ისტორიების გაცვლა ელექტრონულ ან პირისპირი კომუნიკაციის მქონე მხარდამჭერ ჯგუფებში შეუძლიათ, სადაც იგივე სნეულებით და ქცევითი აშლილობით შეპყრობილ ადამიანთა ატმოსფერო საზიარო ნარატივებსა და მნიშვნელობებს ქმნის. აშშ-ში ფუკოსეული „დისკურსის წახალისება“ (1990) თერაპიის კულტურას ქმნის, რაც მოვლენებისა და ემოციის ნარაციას აიოლებს (Wilce 1999, 2004). იგი კულტურის სხვა სფეროებშიც გვხვდება და, სავარაუდოდ, არამხოლოდ დასავლეთში. ტექნოლოგიის ჰეგემონია ცალხმრივია: იგი ადგილს უცვლის ნარატივს, მაგარამ არ აქრობს მას.

ბანგლადეშში მენტალური ავადობის თერაპიაში ცვლილება იმავე ფაქტორებითაა განპირობებული, მხოლოდ კონტექსტია განსხვავებული. ბანგლადეშელთა აბსოლუტური უმრავლესობისთვის თერაპიული კულტურის ცნება საერთოდ არ არსებობს. მათ აქვთ მოსაყოლი ისტორიები, მაგრამ იმასაც მტკივნეულად აცნობიერებენ, რომ პირადული ინფორმაციის გასაჯაროება სოციალურ ქსელებზე უარყოფითად აისახება; ეს კი ბანგლადეშში ეკონომიკურ და სოციალურ ფაქტორებთანაა მჭიდროდ დაკავშირებული, რასაც ვერ ვიტყვით ამერიკულ საზოგადოებაზე. ბევრისთვის (მათ შორის ფსიქოლოგიური პრობლემების მქონეებისთვისაც) ფსიქოლოგთან ვიზიტი მეტისმეტი ფუფუნებაა, ამიტომ მას აგდებულად უყურებს (Wilce 2000).

ბანგლადეშში ფსიქიატრების დეფიციტია, მიუხედავად იმისა, რომ არც სიგიჟე და

არც მათი სამკურნალო სხვადასხვა ექიმბაშური პრაქტიკა იშვიათობას არ წარმოადგენს. ბანგლადეშური „ტრადიციული“ მკურნალობისთვის გრძელი ამბების მოყოლაა დამახასიათებელი - მთხრობელი ან პაციენტია ან მისი ოჯახის წევრი (Wilce 1998), ფსიქიატრები კი ამ ხერხს ძალზედ იშვიათად მიმართავენ. კერძო კლინიკის მქონე ფსიქიატრი დღის განმავლობაში ათეულობით ოჯახს იღებს - პაციენტი ნათესავების გარეშე ექიმთან არ მიდის. თითოეული ვიზიტი სამ წუთამდე გრძელდება, ექიმი იქვე სვამს დიაგნოზს და პაციენტს წამლებს უწერს. რაც უფრო გრძელია ოჯახის ნაამბობი, მით უფრო წუხდება ექიმი; ამიტომ ექიმთან ბევრი ლაპარაკი მიღებული არაა. აქვთ თუ არა მათ ავადმყოფობასთან პირდაპირი კავშირი ვერ გეტყვით, მაგრამ ასეთი მონათხრობები ძალიან კომპლექსურია, ხოლო კლინიკაში მოკლედ მოყოლილსა და სახლში ვრცლად გადმოცემულ ისტორიებს შორის უზარმაზარი სხვაობაა. ოჯახური ნარატივის ქსელი შეუცნობლიდან მეცნიერებამდე ყველაფერს მოიცავს: სიგიჟის გამომწვევი გრძნეულება, რომელიც ეჭვმიტანილი კუდიანის გასამართლებით მთავრდება; ღამეული თესლდანთხევის გამომწვევი სუკუბი დემონები, რაც მსხვერპლის ერთიან ბალანსს არღვევს; მოსაზრება, რომ ქალი მწუხარებამ (და ყოფილი ქმრის მიერ ქალის ეზოში ჩათესილმა სასიყვარულო ავგაროზებმა) „სიგიჟემდე“ მიიყვანა - ამას თავად პაციენტი გააფთრებით უპირისპირდება და ამტკიცებს, რომ ეს „მონაჩმახი“ ოჯახმა მისი „წამების“ მისაჩქმალად გამოიგონა (Wilce 1998). როცა ოჯახს თავისი დევიანტი წევრი ფსიქიატრთან მიყავს, უცნაური ისტორიები უმეტესწილად სახლში რჩება. საინტერესოა, რომ ფსიქიატრთან რამდენიმე ვიზიტის შემდეგ პაციენტთა ისტორიები ექიმის რაციონალური, მაგიისგან თავისუფალი სამყაროს ასპექტებსაც აირეკლავს.

მოდერნიზმი ლიტერატურაში, სიგიჟე და კულტურული ცვლილება

ლიტერატურა ნარატივის მყუდრო, მეგობრული ადგილსამყოფელია, რომელიც ხშირად მის ტრანსფორმაციასაც ახდენს. ლიტერატურულმა მოდერნიზმმა სუბიექტურობის საზღვრები გააფართოა. ფოლკნერმა და ჯოისმა ნარატივის სრულიად ახალი სახეობა შემოგვთავაზეს. მოდერნიზმის ეს ფორმა განსაკუთრებული სუბიექტურობის კულტივირებას ახდენს:

მოდერნიზმი ადამიანის სუბიექტურობის უფრო რეალურად წარმოსახვას გულისხმობს, ვიდრე ეს [მეცხრამეტე საუკუნის ლიტერატურის] რეალიზმში ხდება: იგი ცნობიერების, აღქმის, ემოციის, მნიშვნელობისა და სოციუმთან ინდივიდუალური დამოკიდებულების წარმოჩენას მოიცავს, რაც შინაგანი მონოლოგით, ცნობიერების ნაკადით, ... დეფამილიარიზაციით, რიტმით, ყოყმანით ხდება (Childs 2000: 3).

შინაგან მდგომარეობას ზოგიერთი პრემოდერნული ნარატივიც აღწერდა, მაგრამ

მოდერნისტმა მწერლებმა მისი გამოხატვა საბოლოო მიზნად დაისახეს. მართლაც, მოვლენათა ქრონოლოგია, რასაც რეალიზმში ამხელა ყურადღება ეთმობოდა, მოდერნიზმმა ერთიანად აურ-დაურია. მისი ორგანიზების პრინციპი დრო კი არა სივრცის შინაგან სამყაროზე მიმართული ტროპები[2] იყო (Sass 1992: 33). მოდერნისტების აზროვნებას შინაგანი სამყაროსკენ მიმართული დინამიკა განსაზღვრავს. ფროიდი და იუნგი კლასიკური მითოლოგიის პერსონაჟებსა და იგავებს ინტრაფსიქიკურ ფორმაციებად წარმოსახავდნენ და ამტკიცებდნენ, რომ ისინი რეალურ სამყაროში მომხდარი მოვლენების ტროპულ სახეცვლილებას წარმოადგენენ.

ლევი-სტროსის (Lévi-Strauss 1963) ნაშრომში ჰერმენევტიკული სტრატეგია ხელახლა ჩნდება: ის განიხილავს მითს ჩანასახის ჩამომყალიბებელი სულიერი ძალის - *მუუს* შესახებ, რომელსაც კუნას შამანები ქალს რთული მშობირაობისას უამბობენ; *მუუ* „განსხეულდება მის [ქალის] სხეულში“ და მშობიარობას გაუადვილებს - ესაა მითის დანიშნულება. „შამანური ტექნიკის თანამედროვე ვერსიას ფსიქოანალიზი წარმოადგენს. ამგვარად, ინდუსტრიულ ცივილიზაციაში მითოლოგიის ადგილი არ არის, ის შეიძლება მხოლოდ ადამიანის შინაგან სამყაროში არსებობდეს“ (1963: 204). შესაძლოა ლევი-სტროსი არ იყო ბოლომდე მართალი. მოდერნულობა ხშირად არარსებული, მითიური მოვლენების პროექციას გულისხმობს - ესაა წარმოსახული წარსული, სადაც რასები და ეთნიკური ჯგუფები (ან სულაც ერი-სახელმწიფოები, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი სულ ახლახანს წარმოიშვა) უცვლელ ესენციებად თანაარსებობენ. „მოდერნული ეპოქის ნარატივები - ერის, რასის და ეთნოსის მითოლოგიები, ტონალობები და რიტმები - გულმავიწყობის გამო შექმნილი ზღაპრებია, იმ დროის მოგონებები, რომელიც არასოდეს არსებულა“ (Erlmann 1999: 6). მოდერნიზმის ამგვარი ნარატივები ახალი სოციალური მოწყობის ფუნდამენტია და ეს გახლავთ მითის მთავარი ფუნქციაც.

მეოცე საუკუნეში მოდერნისტი მწერლებისა და მოაზროვნეების შინაგანი სამყაროსკენ შეტრიალება მანამდე არსებული ლინგვისტური მნიშვნელობების არადეკვატურობაზე მეტყველებს. ახალი იდიომატიკის გამოგონებით (და ყოველ ახალ ნაწარმოებში გამეორებით) ავტორი საკუთარ ხმას პოულობდა. თუმცა, ბევრი საზოგადო და აკადემიური ანალიტიკოსისთვის (Childs), „მოდერნიზმს ხელი არ შეუწყვია ინდივიდუალური ავტონომიის ან საკუთარი თავის შესახებ სასარგებლო ცოდნის მოპოვებისა ... [და] სულიერი ცხოვრების გაუმჯობესებისთვის“ (2000: 17). რატომ გაცრუვდა ნამდვილი სელფების გამომჟღავნების იმედი? მოდერნისტული ნარატივი

---

2 ბერძნული განსაზღვრების თანახმად, მხატვრული ეფექტის მომხდენი ფიგურა, შექმნილი მნიშვნელობის გადატანით აშკარად ნახსენებიდან ნაგულისხმევზე ანუ ერთ მოვლენაზე მითითებით და მეორეს გულისხმობით. თანამედროვე დაზუსტებით, ესაა მნიშვნელობის „გადანაცვლება“, თანაარსებობა ერთ აღმნიშვნელთან ორი მნიშვნელობისა - „პირდაპირის“ და „გადატანითის“, „ცენტრალურის“ და „გვერდითის“, მნიშვნელობის „გაორება“, „გახლეჩა“, „სემანტიკური პარალელიზმი“. (ინტელექტუალი №8, რედ. შენიშვნა).

მკითხველის ცნობიერების ნაკადში ჩაძირვას ლამობს, ნაკადში, სადაც მთავარი პერსონაჟები იკარგებიან. სასი ამას „რეფლექსიურობის პარადოქსს“ უწოდებს და აღნიშნავს, რომ მოდერნიზმი ძალიან ახლოს დგას შიზოფრენიასთან. ორივე შემთხვევაში „ფრთხილი თვითცნობიერება სელფის მეხსიერებიდან ამოშლას ცდილობს, მაგრამ იმავდროულად ამ პროცესში აბუნდოვნებს საკუთარ წვლილს“ (Sass 1992: 220). შიზოფრენიით დაავადებული ადამიანი კარგავს ე.წ. „‘დროის შეგრძნების’ თვისებას, რომელიც რეტროსპექციული უწყვეტობის შეგრძნების უნარია და მავანის მიერ საკუთარი თავის მომავალში პროექციას ხდის შესაძლებელს“ (Corin and Lauzon 1994: 7; Blankenburg 1991). ნარაციის უნარი სწორედ „დროის შეგრძნებაზეა“ დამოკიდებული. ამგვარად, სივრცული ტროპები მოდერნიზმშიც დროითი ხასიათის ნარატივს განსაზღვრავს.

სელფის დაკარგვის მოდერნისტული შეგრძნება სხვადასხვა პოსტკოლონიალურ ლიტერატურაშიც იჩენს თავს. ანთროპოლოგი სტეფანია პანდოლფო მაროკოში არსებულ ორ მოდერნისტულ დისკურსს აღწერს, ესაა ლოკალური ფსიქოანალიტიკური ხმა და არაბული მოდერნიზმის სალიტერატურო ხმა, რომელიც ფროიდის მელანქოლიკის მოდელს ეხმიანება. პანდოლფოს აზრით, არაბული მოდერნიზმი მუდმივ დანაკარგს დატირების შესაძლებლობის გარეშე ხვდება; ამგვარად, მსგავსი დისკურსის სუბიექტი, ფროიდის მელანქოლიკის მსგავსად, „თვითონ იკარგება“ (Pandolfo 2000: 125). პოსტკოლონიალური ნარატივები სავსეა დანაკარგით, რაც არც წარსულთან მიბრუნების საშუალებას იძლევა და არც ნაკლებად კონფლიქტური მომავლისკენ მიმავალ გზას სახავს.

ტრანსნაციონალიზმი

ერი-სახელმწიფოს საზღვრები უფროდაუფრო მოწყვლადი ხდება. გლობალიზაციის პროცესი მათ ერთიანად წაშლას ცდილობს. CNN-ი და ალ-ჯაზირა (რომელსაც ზოგჯერ „შუა აღმოსავლეთის CNN-საც“ უწოდებენ) იდენტობათა გლობალურ კონტექსტში ჩამოყალიბებას უწყობს ხელს. პლანეტის სხვადასხვა რეგიონის აუდიტორიებზე გათვლილი ისტორიების (ახალი ამბების) გადმოცემისას ისინი ტრანსნაციონალურ იდენტობებს ისეთი ხერხებით აყალიბებენ, როგორიც წარმოუდგენელი იყო ელექტრონულ ეპოქამდე. რეგიონალური და, მეტადრე, გლობალური მედია იდენტობების ტრანსფორმაციას ტრანსნაციონალური კავშირების ამსახველი პოსტმოდერნული ისტორიებითა და მითებით ახორციელებს.

ასეთი პოსტმოდერნული ისტორიის მაგალითია სატელევიზიო შოუ „სამხრეთის პარკი“. რუპერტ მერდოკის ჰონგ-კონგში მდებარე ტელევიზია „სთარ თვ“ ამჟამად „სამხრეთის პარკის“ მანდარინულ ვერსიას გადასცემს ტაივანში, სადაც უკვე ბევრი

მოზარდი მაყურებლის გულის დაპყრობა მოასწრო. მართალია, ამ გადაცემის ლიცენზიას ჰოლივუდი იძლევა, მაგრამ თითოეული ტაივანური ეპიზოდისთვის ახალი, ადგილობრივი გარემოს შესაფერი სცენარი იწერება. იუმორი ხშირად ტაივანში მიმდინარე პროცესების ალუზიურია. ზოგჯერ დიალოგის ნახევარზე მეტი თავიდან იწერება. იქაური სათაური ასე ჟღერს: Nanfang Sijianke ანუ [„სამხრეთის პარკის“] „ოთხი უსაქმური“, რაც მანდარინულ დიალექტზე „ოთხ მუშკეტერსაც“ ნიშნავს. ორიგინალ ვერსიაში წარმოდგენილი ებრაელი დედა, რომელიც ვაჟიშვილს საშობაო აღლუმის გამო უწყრება, ტაივანურ ვერსიაში ბრაზიან ბუდისტ ქალბატონად გვევლინება, რომელიც შვილს საპროცესიო წმინდა წერილების დაზეპირებას ავალებს (Chu 2000). ამ მაგალითს ჟაკმეს (2003) ნაშრომში წავაწყდი, სადაც იგი ნარატივის გლობალურ ცირკულაციაზე საუბრობს.

თითოეულ სერიაში, მცირე რამ იგივე რჩება, მაგრამ უმეტესი ნაწილი ხელახლა იწერება. ეს სწორედ იმის ნიმუშია, რასაც ურბანი (2001) მოდერნულობის მეტაკულტურას უწოდებს. მიუხედავად იმისა, რომ ახალი კულტურული პროდუქტები წარსულ მოდელებს ეყრდნობა, თანამედროვეობა მუდმივი სიახლის ძიებითაა შეპყრობილი. გლობალიზაცია დასავლური ნარატივების უცვლელად გავრცელებას კი არა, ჰიბრიდული ისტორიების ერთმანეთთან მეტაკულტურულ შეთავსებას გულისხმობს. და მაინც, „სამხრეთის პარკის“ ცირკულირების მეტაისტორია რაღაც იერარქიის გამომხატველლია, ნაზი „მგრძნობელობის“ ექსპორტიორი:

[Nanfang Sijianke-ს პროდიუსერი] მაკი და [Nanfang Sijianke-ს მთავარი სცენარისტი] ჩენი ჰოლივიდური ყაიდის ახალ ანიმაციურ შოუზე მუშაობენ, რომელიც ტაივანში უნდა გადაიცეს. მისი სახელია „დედა-ბუნება“... და გვპირდებიან, რომ იგი „სამხრეთის პარკის“ *მგრძნობელობას* შეინარჩუნებს (Chu 2000; ხაზგასმა სტატიის ავტორისა).

ჩემი სტატია სწორედ ასეთი შეუმჩნეველი ასპექტების გამომჟღავნებას ცდილობს - ესაა მეტანარატიული მგრძნობელობის ასიმეტრიული დინებები, რომელიც ძველი კულტურული (ნარატიული) მოდელების ტრანსფორმაციას ახდენს.

დასკვნა

ნარატივი ფიქრს გამოხატავს. თუმცა, როგორც საზოგადოებრივი ფენომენი, კოლექტიურ აზროვნებაში და, მაშასადამე, თავად კულტურის ჩამოყალიბებაში მონაწილეობს. ოცდამეერთე საუკუნის ნარატივის ცირკულაცია მასში ჩაბმულ ინდივიდებს, თავად ჩართულობის ფორმას და მონაწილეთა იდენტობებს გარდაქმნის. ადგილობრივი სასაუბრო ნარატივებიც კი, ახალ გვინეელ პროტესტანტთა საკუთარ თავზე მოყოლილი ისტორიების ჩათვლით, თანამედროვეობის გლობალიზაციაზე

მიუთითებს. ძველი ნარატიული ფორმები (რომანი) ეროვნული იდენტობის ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ, შედარებით ახალი ნარატიული ფორმები კი ტრანსნაციონალურ იდენტობებს ქმნიან - ასეთებია ისლამური ან ქრისტიანული რელიგიური ტრანსნაციონალიზმი და ახალგაზრდებზე ორიენტირებული მედიით წახალისებული გლობალური საზრიანობა (Nanfang Sijianke). ვინაიდან ნარატივის უფლებები და პასუხისმგებლობა სხვადასხვაგვარია, ზოგიერთი კონტექსტი შესაძლოა ნარატივისგან თავისუფალი ზონა გახდეს (დასავლეთის საავადმყოფოების შემთხვევები); ყოველ შემთხვევაში, ექიმი-პაციენტის ურთიერთობაში ნარატივის როლი იმდენად მნიშვნელოვანი აღარაა, როგორც წინა თაობებში. ასეთ თავისუფალ ზონებს სხვა ნარატივი იკავებს, მოყვანილ შემთხვევაში - მხარდამჭერი ჯგუფები. ზოგჯერ კი, მაგალითად რურალურ ბანგლადეშში, მომავალსა (სადაც ოდესმე ქალისადმი დადებითად განწყობილი სამოქალაქო საზოგადოებაც შეიძლება გაჩნდეს) და წარსულს (როცა სპონტანური დატირება ადგილობრივ დისკურსში მონაწილეობის შესაძლებლობას ქმნიდა ქალისთვის) შორის დიდი ნაპრალია. დანაკარგის ამგვარი ნარატივები მოდერნულობის დამახასიათებელი ასპექტია და ობიექტურობისგან შორს დგას. და მაინც, თუ ნარატივი სპექტაკლად გადაიქცა, განსაკუთრებით მასმედიაში, ეს სოციალური და კოგნიტური სამყაროების ტრანსფორმაციას გამოიწვევს.

უნარშეზღუდულობა: გლობალური ენები და ლოკალური ცხოვრება

Susan Reynolds Whyte

ისევე, როგორც ყოველი ჩვენგანის ცხოვრებაში, სოციოლოგიაში, თეოლოგიაში, ლიტერატურასა და მედიცინაში მთავარ საზრუნავს ადამიანური გაჭირვების უნივერსალური გამოცდილება წარმოადგენს. 1960-იანებში, კლიფორდ გირცი (Geertz 1966) წერდა, რომ ტანჯვამ *მნიშვნელობის პრობლემის* საკითხი წარმოშვა: ჩვენთვის მისი ცხადად განმარტება არც ისე იოლი გამოწვევაა. გირცმა დაგვანახა თუ როგორ გვაწვდიან რელიგიები, რომლებიც სიმბოლოების სისტემებად გვევლინებიან, ტკივილისა და ავადმყოფობის სახით ტანჯვის მნიშვნელობას. მოგვიანებით, ლინგვისტური და ნარატიული დარგების წინსვლამ მკვლევრები იმ გზების შესწავლისა და გამოკვლევისკენ წააქეზა, რომლის საშუალებითაც ადამიანები თავიანთ უსიამოვნებებსა და გაჭირვებაზე გვიამბობენ - როგორ ახერხებენ პრობლემების გადმოცემასა თუ გადაწყვეტას. უილსის (Wilce, იხ. ამ კრებულის სტატია) აზრით, მათ გამოსახატად არსებული ნარატივის ფორმები გლობალიზაციის შედეგად იცვლება.

ამ სტატიაში პრობლემას პრაგმატული თვალსაზრისით განვიხილავთ. კერძოდ, გაჭირვებასთან ხალხის პირად დამოკიდებულებას გავეცნობით. ასევე შევეხებით თუ როგორ განაწყობს სამოქმედოდ მწუხარების სხვადასხვა „ენა“ მათ და როგორ იყენებენ ცალკეული ინდივიდები ამ ენებს. კონკრეტულად კი უნარშეზღუდულობის პრობლემაზე ვისაუბრებთ, ანუ გონიერი სხეულის უძლურებაზე, რომელიც პიროვნების სოციალურ შესაძლებლობებს აფერხებს. ამ უძლურების გამომძახილს ყველგან ვაწყდებით, იქნება ეს კულტურათა საზიარო იდეები პიროვნულობაზე თუ ოჯახის, გენდერისა და პოლიტეკონომიკის სოციალური გარემო (Ingstad and Whyte 1995). პრაგმატული მიდგომა მოითხოვს, რომ მოლოდინებს, ინტენციებსა და შედეგებს თვალყური კერძო სიტუაციებში მივადევნოთ: იქნება ეს ნაღმზე აფეთქებული და ტაილანდ-კამბოჯის საზღვარზე არსებულ ლტოლვილთა ბანაკში მყოფი ამპუტირებული (French 1994) თუ ანთროპოლოგიის პარალიზებული პროფესორი ნიუ-იორკში (Murphy 1987). ამავდროულად ასეთი მიდგომა საშუალებას მოგვცემს მსოფლიოში მიმდინარე უნარშეზღუდულობის ტენდენციებზე გავამახვილოთ ყურადღება და იმ იდეებისა თუ იდეალების ფართოდ გავცელებას მივადევნოთ თვალყური, რომლებიც ადამიანებს იმედისა და სამართლიანობის სახელით უკეთებენ მობილიზებას. პრაგმატიზმს მივყავართ კითხვამდე თუ ვინ იყენებს ამგვარ დისკურსს და რა შედეგები მოაქვს მას. როცა „გლობალურ“ ენებზე ვსაუბრობთ, უნდა ვიკითხოთ თუ რა გზებით მიისწრაფიან „გლობალიზაციის პროექტების“ მფლობელი აქტორები გლობალიზაციისკენ (Tsing 2000) და ამ აქტორთაგან კონკრეტულად რომელ კატეგორიას შეუძლია (და აქვს სურვილი) ხსენებულ პრაქტიკებში იყოს ჩართული.

პრაგმატიზმი შედეგებზეა ორიენტირებული: რა შეიძლებოდა მომხდარიყო? წარუმატებლობის შემთხვევაში კი შესაძლო შედეგებთან გასამკლავებლად იმედი მნიშვნელოვან ინსტრუმენტს წარმოადგენს (Whyte 2001). ცალკეული პიროვნებისთვის იმედი მრავალმნიშვნელოვანი მომავლისკენ სწრაფვაა, სადაც შესაძლებლობის, ყოფისა

და ღირსების შეგრძნება სათანადო დონეზეა აყვანილი. ამასთან, იმედი ერთდროულად სოციალურიცაა და ინდივიდუალური ფსიქოლოგიური მოვლენაც. როგორც გასან ჰაგე (Ghassan Hage) ამტკიცებდა, საზოგადოება იმედის დისტრიბუტორს წარმოადგენს და აზრს სძენს ცხოვრებას, ქმნის ცხოვრებისეულ მნიშვნელობებს (რაზეც ნამდვილად ღირს ოცნება); ამასთან, იგი შესაძლებლობებს იმგვარად ანაწილებს, რომ „ხალხს ხელი შეუწყოს 'საკუთარი ცხოვრება თავიანთი თავისთვის მოაწყონ' და ამგვარად თავიანთ სელფებს სოციალური მნიშვნელობები მიანიჭონ" (Hage 2002; 16). ძნელბედობის ჟამს იმედის არსებობა და ცხოვრების მოწყობის შესაძლებლობა აუცილებელია. სტატიაში გიჩვენებთ თუ როგორ აღმოცენდნენ უნარშეზღუდულობისა და იმედის ახალი ენები, როგორ გადანაწილდებიან ისინი სოციალურად და ვინ როგორ იყენებს მათ.

ენა და პროგრამები

„სრული ჩართულობა და თანასწორობა" - სწორედ ასეთი სლოგანი მიიღეს გაეროს გენერალურ ასამბლეაზე 1981 წელს, რომელიც უნარშეზღუდულ ადამიანთა წელიწადად გამოცხადდა. გაეროს მიერ უნარშეზღუდულთა უფლებების შესახებ ცოდნის გაღრმავების კამპანიის ვადა ერთიდან ათ წლამდე გახანგრძლივდა. ხოლო როცა გაეროს გამოცხადებული ათი წელი მიიწურა, *უნარშეზღუდულთა აფრიკული დეკადა* იქნა დეკლარირებული. ბოლო ოცი წლის განმავლობაში გლობალურად ვაწყდებით ენას უნარშეზღუდულ ადამიანებზე; ამ ენას ურთიერთდაკავშირებული იდეების გამოსახატად იყენებენ. ენის მეტაფორულ შედარებაზე დაყრდნობით შეგვიძლია ვაღიაროთ, რომ უნარშეზღუდულობის ენას სხვადასხვაგვარი იდიომატიკა გააჩნია.

არსებობს სამართლის იდიომატიკა, რომელიც შრომისუუნარო ადამიანთა უფლებებში აისახება. იგი სხვადასხვა დოკუმენტებში გვხვდება. ერთ-ერთი მათგანია 1993 წელს გაეროს მიერ მიღებული „შრომისუუნარო ადამიანთა შესაძლებლობების გათანასწორების სტანდარტული წესები". მიუხედავად იმისა, რომ ამ სტანდარტულ წესებს იურიდიული ძალა არ გააჩნიათ, გაეროს წევრი სახელმწიფოებისთვის ისინი კანონიერებისა და პოლიტიკის სახელმძღვანელოს წარმოადგენენ. ამ წესებს დიდი წვლილი შეაქვთ იმაში, რომ „გარანტირებულ იქნას განათლების, შრომის, სოციალური დაცვის უფლებები და არაჰუმანური ან დისკრიმინაციული მოპყრობა თავიდან ავიცილოთ" (Bickenbach 2001: 574). ახალი კანონმდებლობა, რომელიც 1990-იანებში ბევრმა ქვეყანამ მიიღო, შრომისუუნარო ადამიანების უფლებებს იცავს. თანამედროვე ენა სამართლიანობის რიტორიკითაა გაჟღენთილი. იგი ასევე იმ პროგრამებისა და პრაქტიკებისთვისაა ფუნდამენტური, რომლის საშუალებით „იდეოლოგიების გლობალური მიმოქცევა" (Appadurai 1990) ეროვნულ საზღვრებს სცილდება.

მედიცინის პრაქტიკოსებში, პოლიტიკოსებში, საზოგადოებრივ მუშაკებში, სოციალური უზრუნველყოფის მენეჯერებსა და საერთაშორისო განვითარების ექსპერტებში შრომისუუნარობის იდიომატიკა ერთმანეთის პარალელურად ვითარდებოდა. სოციოლოგები შრომისუუნარობის სამედიცინო და სოციოლოგიურ მოდელებს შორის დაძაბულობაზე მიუთითებდნენ, რაც სხვადასხვა პროფესიულ იდიომატიკაში იჩენდა თავს (Barnes et al. 1999; Williams 2001). მაშინ, როცა უნარშეზღუდულობისადმი ძველი პროფესიული მიდგომა უნარების ეტაპობრივ გაუარესებასა და სხეულის ფუნქციონირებაზე ფოკუსირდებოდა, სოციალური მოდელი საზოგადოების მიერ უუნაროებისთვის ხელის შეშლაზე ან შეწყობაზე სვამს აქცენტებს. ამ მიდგომათა კომბინაცია დიაგნოსტირების სტანდარტულ სახელმძღვანელოს დაედო საფუძვლად, რომელიც ბიომედიცინის წარმომადგენელთა შორის ფართო მხარდაჭერით სარგებლობს. *უნარდაქვეითების, შრომისუუნარობის და ფიზიკური დეფექტების საერთაშორისო კლასიფიკაციის* პირველი ვერსია 1980 წელს გამოჩნდა, მეორე – 1999-ში. მთავარი მიზანი არამხოლოდ სამედიცინო პათოლოგიების, არამედ იმ სოციალური კონტექსტის აღწერაც გახლდათ, რომელიც ფიზიოლოგიური დეფექტის მქონე პირს ხეიბრად აქცევს. ამრიგად, ტერმინები ხელმისაწვდომობა, ბარიერები, დამხმარე მოწყობილობები და მეინსტრიმინგი[1] ამ ლექსიკონის შემადგენელი ნაწილები გახდნენ ისევე, როგორც დეფექტი და ფუნქციური უკმარისობა.

ევროპასა და ჩრდილოეთ ამერიკაში რეაბილიტაცია, როგორც სპეციალიზირებული დარგი, პირველი მსოფლიო ომით გამოწვეულ უამრავ დასახიჩრებულ სხეულზე საზრუნავად დაარსდა. თუმცა, განვითარებად ქვეყნებში მომუშავე ადამიანებისთვის ახალმა იდიომატიკამ იჩინა თავი: *კომუნაზე დაფუძნებული რეაბილიტაცია* (კდრ). კდრ-ს ძირითად პრინციპი ისაა, რომ უნარშეზღუდულს დახმარება საზოგადოების შიგნით გაეწიოს, ეს კი იაფფასიანი და, შესაბამისად, ადგილობრივი საშუალებებით ხორციელდება. ამასთან, მეზობლებისა და ოჯახის წევრების მობილიზაციასაც უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება. ამ შემთხვევაში აკრძალვის გაუქმება, უფლებამოსილება, ლოკალური რესურსები, საზოგადოებრივი ჩართულობა და საზოგადოებრივი საკუთრება - საკვანძო ტერმინებია. იდიომი კდრ და საერთოდ საზოგადობრივი ჩართულობა, დაბალი შემოსავლების მქონე ქვეყნებთან ან შედარებით მარგინალიზირებულ მიზნობრივ ჯგუფებთან მიმართებით იხმარება.

მესამე მნიშვნელოვან იდიომატიკას იდენტობის პოლიტიკა წარმოადგენს. უნარშეზღუდულების უფლებებზე, სოციალურ ასპექტებსა და სამედიცინო ასპექტებზე დაკვირვებამ საკუთარ თავზე ინფორმირებულობასა და საკუთარი პოზიციების დაცვას

1 განათლების სფეროში მეინსტრიმინგი განსაკუთრებული საჭიროებების მქონე სტუდენტთა (მოსწავლეთა) განათლების პრაქტიკას წარმოადგენს, რომლის დროსაც ასეთ პირებს დროის გარკვეულ პერიოდებში რეგულარულ ლექციებზე დასწრების საშუალება ეძლევათ. ანუ რეგულარული ლექციებისა და სპეციფიკური ლექციების ერთგვარი კომბინაციაა (მთარგმნ. შენიშვნა).

შეუწყო ხელი. საკუთარი თავის პატივისცემა, სიამაყე, სოლიდარობა და მიღებისა თუ ავტონომიურობის მოთხოვნები – სწორედ ასეთი სიტყვები გვხვდება მსგავს განცხადებებში: „ამ ადგილობრივ მაცხოვრებლებს საკუთარი თავის დაცვა თავად შეუძლიათ“; „ჩვენს შესახებ არაფერი მოხდება ჩვენი ჩართულობის გარეშე“; „ყრუ კულტურა/ყრუ სიამაყე“; „ძალით ნუ გვაქცევ შრომისუუნაროდ“. ამგვარი იდიომატიკა ცვლილებისთვის ძალზედ მნიშვნელოვანია, რადგან ისეთ ადამიანებს აწვდის ინფორმაციას, ვინც ცვლილების თავგამოდებული მომხრეები არიან. შრომისუუნაროსთვის პოზიტიური იდენტობა იმედისმომცემ და ღირებულ პოზიციას წარმოადგენს სამოქმედოდ. ეს იდიომატიკა ყველაზე მკაფიოდ პიროვნებათა სუბიექტივიზმსა და სოციალურ თუ პოლიტიკურ მოძრაობებს შორის ამყარებს კავშირს - ეს კი კომუნების, ერებისა და საერთაშორისო დონეებზე ხდება.

ენობრივი და იდიომატიკური მეტაფორები შრომისუუნარობის ზემოხსენებული სამი განსხვავებულად წარმოდგენილი ვერსიის ურთიერთკავშირს ადასტურებს. ვინაიდან ენისთვის პრაგმატიზმიც დამახასიათებელია და სემანტიკურობაც, მეტაფორების ფუნქცია იმის შეხსენებაც გახლავთ, რომ ზოგიერთი დისკურსი აქტორთა ჯგუფებთან, სხვადასხვა ინსტიტუციებთან და პრაქტიკებთანაა ასოცირებული. კანონმდებლები, პოლიტიკოსები, შრომისუუნარო ადამიანებთან დაკავშირებულ ორგანიზაციები, საზოგადოებრივი განვითარების მუშაკები, მომხმარებელი ჯგუფები და სპონსორი სააგენტოები ის ძირითადი ტერმინებია, რომლებიც არსებული პრობლემების აღმოჩენასა და მათთან გამკლავების სტრატეგიების შესამუშავებლად გამოიყენება. როგორ იყენებენ ენას, ვინ იყენებს მას, რა შედეგების მომტანია იგი - ამ ყოველივეს დადგენა ცენტრალურ თეორიულ საზრუნავს წარმოადგენს.

დისკურსები და მათი გამოყენება

დასავლურ ცივილიზაციაში უნარშეზღუდულობის კულტურული ისტორიის მიმოხილვის ერთ-ერთ ყველაზე ამბიციურ მცდელობას ანრი-ჟაკ სტაიკერის დისკურსში ვხვდებით. ნაშრომში „უნარშეზღუდულობის ისტორია“ (Henri-Jacques Stiker 1982; ინგლისური თარგმანი 1999) ავტორი დაშავებული სხეულების დისკურსებსა და შეზღუდული ადამიანების გარიყვის პრაქტიკებზე სხვადასხვა ეპოქის მიხედვით საუბრობს: თავდაპირველად ძველებრაულ კულტურაში გავრცელებულ ბოროტ და უწმინდურ მიმართებებზე ამახვილებს ყურადღებას, შემდგომ შუა საუკუნეების ტანჯვასა და ქველმოქმედებაზე, რასაც უნარშეზღუდულობის სამედიცინო კლასიფიკაცია მოსდევდა, დაბოლოს განმანათლებლობის ეპოქის განათლების სპეციალურ პროგრამებზე საუბრობს, რასაც მეოცე საუკუნისთვის დამახასიათებელი რეაბილიტაციის დისკურსი მოჰყვა. ამას შეიძლება დღევანდელ დღეს საკმაოდ აქტუალური ადამიანთა უფლებების დაცვის დისკურსიც დაემატოს. სტაიკერი

აღნიშნულ საგანზე ფართოდ მსჯელობს; მისი სოციოლოგია დიურკემის ხედვას ეფუძნება და სოციალური მიჯაჭვულობის, ჩართულობისა თუ გარიყვის ფორმებზეა ფოკუსირებული (Ravaud and Stiker 2001). მისთვის ენობრივი განსხვავებები სოციალურ ფორმებში აისახება და კიდეც წარმოქმნის მათ. მაგრამ ავტორს დიდად არ ანაღვლებს, თუ როგორ შეიძლება სხვადასხვა ინტერესების მქონე პიროვნებებმა ენა განსხვავებულად გამოიყენონ; იგი არც სხვადასხვა დინებებსა და სოციალურ ფორმაციებს შორის არსებულ განხეთქილებებს აქცევს დიდ ყურადღებას.

ამის საპირისპიროდ, კოლონიალურ ისტორიაზე ცოტა ხნის წინ შექმნილმა ნაშრომმა (Vaughan 1991; Comaroff and Comaroff 1992) ნათლად გვიჩვენა თუ როგორ მოახვიეს თავს ევროპელებმა უბედურების იდიომატიკა დამორჩილებულ სუბიექტებს. ამგვარად, ისინი ისეთი პრობლემების იდენტიფიკაციას ახდენდნენ, როგორიცაა შრომისუუნაროთა სენი - კეთრი, შემდეგ კი საკუთარ დისკურსებთან მიმართებით მათ მორალურ ღირებულებას ანიჭებდნენ. ქრისტიანი მისიონერები კეთრში ბიბლიურ სენს ხედავდნენ: ეს გახლდათ ცოდვის გარეგანი გამოვლინება, რომელიც მხოლოდ რწმენით თუ განიკურნება. ზოგი ამტკიცებს, რომ კეთრი თავად მისიონერებმა გააცნეს აფრიკის საზოგადოებას; თან ირწმუნებოდნენ, რომ კეთროვნები ცალკე ბანაკებსა და თავშესაფრებში უნდა განთავსებულიყვნენ, სადაც ქრისტიანული რწმენითა და მკაცრი რეჟიმით იცხოვრებდნენ. მაშასადამე, მომვლელის სტატუსი კეთრის ელფერის განმსაზღვრელი გახდა: კეთრი რელიგიურ მდგომარეობას უფრო წარმოადგენდა, ვიდრე სამედიცინოს, იგი წყალობისა და სულიერი მზრუნველობის შესაძლებლობად გარდაიქმნა. ისტორიული მასალების შესწავლისას უოტსმა დაასკვნა: „მისიონერებს თავიანთი კეთროვნები უფრო მეტად სჭირდებოდათ, ვიდრე კეთროვნებს მისიონერები" (Watts 1997: 72–73).

კეთრის ისტორიული კვლევები და მალის რესპუბლიკაში არსებული იდენტობები იმის მრავალფეროვან სურათს გვაძლევს თუ როგორ შეიძლება განვითარდეს პრობლემებისა და მისი გადაჭრის დეფინიციები. დღიურებსა და სხვა მასალებზე დაყრდნობით ერიკ სილა სინანულისა და რელიგიური გულმოდგინების კომბინაციას წარმოაჩენს, რისი მეშვეობითაც მისიონერი მონაზვნები კეთროვნებს ზედამხედველობდნენ. იგი აღნიშნავს: „გაჭირვებულ აფრიკელების, განსაკუთრებით კი კეთროვნების მელოდრამატული შემთხვევები სახალხო გამოცემებისა თუ მისიონერული პრესისთვის მშვენიერ მასალას წარმოადგენდა, რაც პოტენციური ევროპელი სპონსორებისადმი იყო მიმართული" (Silla 1998: 94). შესაძლოა, მისიონერებს სჭირდებოდათ კეთროვნები. მაგრამ სილა კიდევ უფრო შორს წავიდა და კეთროვნების პერსპექტივასაც შეეხო, რომელთაც, თავის მხრივ, თავიანთი მოთხოვნილებები გააჩნდათ. იგი ამტკიცებს, რომ მოწყალების დები პაციენტების (რომელთაც რიტუალების ცოტა რამ გაეგებოდათ) მიერ ქრისტიანობის მიღების მნიშვნელობას აზვიადებდნენ. ავადმყოფები მისიონერებისგან საკვებს, საცხოვრებელს, ყურადღებასა

და სათანადოდ დაკრძალვის პერსპექტივას იღებდნენ. ყოფილი პაციენტების ინტერვიუებზე დაყრდნობით, სილამ გვიჩვენა, რომ ლეპროზარიუმში[2] მოთავსებულ კეთროვნებს საზოგადოებრიობის გრძნობა განუვითარდათ. იმავდროულად მათ თვითნებური მკურნალობის გეგმა შეიმუშავეს, რაც ხშირად სპეციალისტების მიერ დადგენილ პროგრამას ეწინააღმდეგებოდა.

დისკურსებსა და მათ გამოყენებაზე საუბრისას ორი კითხვა ჩნდება. პირველი - რა არის მათი რეპრეზენტაციის ლოგიკა, ვინც დისკურსზე დარწმუნებით ლაპარაკობს? ამ შემთხვევაში პრობლემის დეფინიციასა და მის სავარაუდო გადაწყვეტას შორის არსებული კავშირი უნდა შევისწავლოთ, ზოგჯერ მათი ურთიერთდამოკიდებულებაც კი. გადაწყვეტილება პრობლემის არსებობას საჭიროებს ისევე, როგორც მისიონერები საჭიროებდნენ კეთროვნებს. იქნებ სულაც თავად გადაწყვეტა წარმოშობს პრობლემას (იმ გაგებით, როგორც კეთროვანთა პროგრამები წარმოშობდნენ კეთროვნებს). მეორე კითხვა ასე ჟღერს - რაში მდგომარეობს ლოგიკის პრაქტიკული მნიშვნელობა იმათთვის, ვინც დისკურსის ობიექტებს წარმოადგენენ? დისკურსის ნამდვილი ეფექტი, ანუ როცა ის სიტუაციის ჩამომყალიბებლად გვევლინება, ლოკალური პოლიტიკური თუ სოციალური სტრუქტურების, ფასეულობებისა და ინდივიდუალური პროგრამების კომბინაციაზეა დამოკიდებული. მიმღების მიერ აღქმული იმედი და შესაძლებლობები ხშირად მომწოდებლის ინტენციებთან შესაბამისობაში არ არის. ორივე საკითხს პრაგმატულად უნდა მივუდგეთ - ანუ ის შედეგები (მისაღები, მიუღებელი, ცხოვრების შემცვლელი) უნდა განვიხილოთ, რომელიც სხვადასხვა სიტუაციებსა და პოზიციებში მყოფი აქტორებისთვის მიიღება.

შედეგებზე საუბრისას არაა აუცილებელი იდეალებისა და კეთილი განზრახვებისადმი ცინიკური დამოკიდებულება გამოვიჩინოთ. საჭიროა იმედის სოციალურ დისტრიბუციაზე უფრო დეტალური წარმოდგენა შევიქმნათ. თავის მხრივ, ეს სოციალური ღირებულებების კრიტიკული და კონსტრუქციული განხილვისთვის უფრო მყარ საფუძველს შექმნის. აგრეთვე იგი იმ ინსტიტუციების გადასაკეთებლად მოამზადებს საფუძველს, რომლებმაც შესაძლოა ზემოხსენებული ღირებულებები დაამკვიდრონ.

2 (*ძვ. ბერძნ.* λεπρη - კეთრი) იზოლირებული დაწესებულება, სადაც კეთრით დაავადებულებს უვლიან და მკურნალობენ; კეთროვანთა კოლონია (მთარგმნ. შენიშვნა).

პრობლემები და მათი გადაწყვეტა

ართურ და ჯოან კლეიმანებმა (Arthur and Joan Kleinman 1997) ის შემთხვევები გამოიკვლიეს, როცა მოცემული პრობლემები და გადაწვეტილებები აღწერილ ადამიანთა თავგადასავლებს ამახინჯებენ. მათი აზრით ტანჯვა იმ წარმოდგენებით გამოიხატება, რომელთაც მედია საქონლად გარდაქმნის; შესაძლოა სხვადასხვა ანალიტიკური მექანიზმებით მათი პროფესიულ სფეროში გადატანა - ესაა *ცხოვრების წლებზე მორგებული უნარშეზღუდულობა,* ან ავტორიტარული რეჟიმების მიერ მათი სრულიად უარყოფაცაა შესაძლებელი. მაშინ, როცა წარმოდგენილი პირველი ორი სტრატეგია ჰუმანიტარული დახმარებისა და გონიერი საზოგადოებრივი ჯანდაცვის პროგრამების მობილიზაციისთვის შეიძლება გამოვიყენოთ, მათ სხვა ეფექტიც გააჩნიათ. პრობლემის იდენტიფიკაციით და დეკონტექსტუალიზაციით, ისინი ყალბ დამხმარეებს ავლენენ, რათა პასიური მსხვერპლის პრობლემების გადაჭრა წინასწარგანსაზღვრული დახმარების ფორმის მიხედვით მოხდეს. ისინი ლოკალურ გარემოში არსებულ სწორხაზოვნად წარმოდგენილ რესურსებსა და ინტერესებს ამჟღავნებენ.

პრობლემები და გადაწყვეტილებები ერმანეთს იწვევენ. სავარაუდოდ გარდაუვალია, რომ შრომისუუნარობის ნებისმიერი იდიომატიკა ზედმეტად გამარტივებული და გაზვიადებულია. „ექსპოზიციის დოკუმენტი“, რომელიც ადამიანის უფლებათა დაცვის საყოველთაო დეკლარაციის ორმოცდამეათე წლისთავზე გამოქვეყნდა, დეკლარაციის სხვადასხვა პუნქტების უხეშ დარღვევაზე საუბრობს. დოკუმენტში აღწერილი დარღვევები ქვეყნებისა და რეგიონების მიხედვითაა განლაგებული, ან „მსოფლიო მასშტაბის“ დარღვევებად განიხილება. მოქალაქის უფლებების დარღვევის მაგალითად მოყვანილია შემდეგი:

უსიამოვნებები უნარშეზღუდული ქალისთვის ბავშვობიდანვე იწყება, რადგან მშობლები ამას ღმერთის წყევლად აღიქვამენ. არ არსებობს იმედი, რომ ძროხებს მორეკავ ან სხვა რაიმე მატერიალურ დოვლათს შემოიტან სახლში. მათ სჯერათ, რომ უნარშეზღუდულობის გამო ვერ გათხოვდები. თითქოს ეს საკმარისი არ იყოს, მშობლები აცხადებენ, რომ უნარშეზღუდული ბავშვების სკოლაში სწავლაზე ზედმეტ ფულს არ დახარჯავენ, რადგან ჯანმრთელი შვილების დაფინანსებაც ძალიან უჭირთ (DAA 1998: 17).

დაუდგენელი წყაროდან მოყვანილი ამ ციტატის ქვემოთ მიწერილია „უგანდა“. ნაგულისხმებია, რომ ასეთი შემთხვევა უგანდასთვის იშვიათობას არ წარმოადგენს და ქვეყანაში შრომისუუნაროთა უფლებების დასაცავად მკაცრი კანონმდებლობაა მისაღები. უნარშეზღუდულთა უფლებების დაცვის ორგანიზაცია პრობლემის იდენტიფიკაციას იმგვარად ახდენს, რომ თითქოს მისი მოგვარება შესაძლებელი იყოს.

თუმცა, აქვე ხაზს უსვამენ, რომ მთავარი პრობლემა ოჯახის ატიტუდებია და არა რესურსების ნაკლებობა. პრობლემის მოგვარება სამართლებრივ და საგანმანათლებლო ჭრილში უნდა მოხდეს.

ბენედიქტე ინგშტადი (Benedicte Ingstad 1995, 1997, 2001) ოჯახებსა და ლოკალურ საზოგადოებებში უუნარო ადმიანებზე არსებულ ნეგატიურ შემთხვევებს „დამალული უნარშეზღუდულების მითად" აღწერს. ავტორმა ეს მითი, რომელსაც პროფესიული იდიომატიკაც შეგვიძლია ვუწოდოთ, ჯანდაცვის მსოფლიო ორგანიზაციის დოკუმენტაციიდან ბოტსვანას რეაბილიტაციის მუშების მაგალითებამდე საფუძვლიანად იკვლია. მსგავსი ენა უგანდაში მოღვაწე იმ პროფესიონალებისგანაც მსმენია, ვინც ადგილობრივების უცოდინრობას გმობენ და უნარშეზღუდულთა მიმართ ოჯახის დანარჩენი წევრების სისასტიკეს ააშკარავებენ. პრობლემის სწორად დასმა მისი გადაწყვეტის საწინდარია. საერთაშორისო სპონსორების მიერ დაფინანსებული სარეაბილიტაციო პროგრამები დამცირების არსებობის შემთხვევაში საინფორმაციო და სამობილიზაციო საზოგადოებრივი მოძრაობის შექმნას უზრუნველყოფენ. რეაბლიტაციის წინა ხაზზე მომუშავე ადამიანისთვის კი იდიომატიკა განსხვავებულია. „სამიზნე ჯგუფის" უცოდინრობას პროფესიონალთა განათლება შედარებით აბათილებს და მათ ავტორიტეტს ამყარებს. როგორც ინგშტადი მიუთითებს, ეს იმასაც ემსახურება, რომ ფოკუსირება ოჯახებში არსებულ წინააღმდეგობებზე მოხდეს და არა მათ მიერ პრობლემების დაძლევის მცდელობებზე.

ამ თვალსაზრისით სხვადასხვაგვარ რეპრეზეტნაციას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. იმისდა მიხედვით თუ როგორ ინტერპრეტირებენ და მოქმედებენ ადამიანები სხვადასხვა სიტუაციებში, რეპრეზენტაციები სუბიექტივიზმის შემქმნელებად გვევლინებიან. მაგრამ აქტორთა რა კატეგორიისთვის აკეთებენ ამას? კლეინმანი და კლეინმანი იმაზე მიგვითითებენ, თუ რა გავლენა აქვთ უბედურების სურათ-ხატებს საერთაშორისო საზოგადოებაზე. ინგშტადი ლოკალურ სიტუაციებზე ორიენტირდება, სადაც უცოდინარ სამიზნე ჯგუფებს პროფესიონალები ეხმარებიან. იმისათვის, რომ ზემოთ მოყვანილ მეორე კითხვას ვუპასუხოთ, რომელიც ადამიანების მიერ გაჭირვების დისკურსით სარგებლობას ეხებოდა, ემპირიული მაგალითები უნდა განვიხილოთ. ჩემი ნიმუშები უგანდას უკავშირდება. სანამ ამ ქვეყნის ცალკეული ადამიანების იმედებსა თუ ქმედებებს განვიხილავთ, ჯერ მათი მოღვაწეობის ასპარეზის აღწერაა აუცილებელი.

გლობალური ენიდან ეროვნულ ენამდე

შრომისუუნარობის ახალი დისკურსი სხვადასხვა განვითარებად ქვეყანაში სხვადასხვანაირად დამკვიდრდა. ზოგი მათგანისთვის ომის შემდგომ განადგურებასა და რეაბილიტაციას შორის არსებული ისტორიული კავშირი გახლდათ არსებითი.

იმისთვის, რომ კონფლიქტების შემდგომ ყველაფერი თავიდან დაეწყოთ, მაჩეტეებით, ცეცხლსასროლი იარაღით, ყუმბარებით, ნაღმებით დასახიჩრებული სხეულების სიმბოლიკა მთავრობებითვის ძალიან მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა (ნიკარაგუა, ზიმბაბვე, სიერა-ლეონე). უგანდა კი სხვა გზით განვითარდა, მიუხედავად იმისა, რომ ომსა და ნაღმებთან დაკავშირებული პრობლემებით უგანდელებიც არანაკლებ დაიტანჯნენ.

უნარშეზღუდულთა პოლიტიკის მაჩვენებლებით უგანდა აფრიკის ერთ-ერთ პროგრესულ ქვეყნად განიხილება. უგანდელებმა მიიღეს დისკურსი, რომელიც ადამიანის უფლებებსა და პოლიტიკურ ჩართულობას გულისხმობს და ფაქტობრივად უპრეცენდენტოა. უგანდის მიერ საერთაშორისო დისკურსის მიღება ეროვნულ-პოლიტიკური განვითარებისა და საერთაშორისო სპონსორების მოღვაწეობის კომბინაციად უნდა განვიხილოთ.

თხუთმეტწლიანი სამოქალაქო ომის შემდეგ, 1986 წელს სათავეში *ნაციონალური წინააღმდეგობის მოძრაობა* მოვიდა. მათ სოციალური განვითარების საკმაოდ ძლიერი პროგრამა გააჩნდათ. 1995 წელს რატიფიცირებული კონსტიტუცია ქალების, ბავშვების, უმცირესობების და უნარშეზღუდულების უფლებების დაცვას უზრუნველყოფს და ისეთი სახელმწიფო სტრუქტურის შექმნას ცდილობს, რომელიც მარგინალიზირებულ ჯგუფებზე დადებითად იმოქმედებს (32-ე მუხლი). 35-ე მუხლი იუწყება:

(1) შრომისუუნარო ადამიანებს აქვთ პატივისცემისა და საკუთარი ღირსების ქონის უფლება და სახელმწიფომ და საზოგადოებამ შესაბამისი ზომები უნდა მიიღოს, რათა მათი მენტალური და ფიზიკური პოტენციალის სრული გამოყენების უფლება უზრუნველყოს.

(2) პარლამენტი შრომისუუნარო ადამიანთა დასაცავად შესაბამის კანონებს მიიღებს.

უგანდა ფაქტობრივად სოფლებში არსებული საბჭოების დონეზე იმართება. *1997 წლის სახელმწიფო დადგენილებით* სავალდებულო გახდა, რომ შრომისუუნარონი მმართველობის ყველა დონეზე იყვნენ წარმოდგენილნი. პოლიტიკოსები სიამაყით აღნიშნავენ, რომ ადგილობრივი სამმართველო საბჭოები 47,000 შრომისუუნაროს აერთიანებს. 1996 წლის საპარლამენტო აქტის თანახმად უნარშეზღუდულებისთვის სპეციალური საჯდომი ადგილები გამოიყო: ეროვნულ პარლამენტში ამჟამად ოთხი ასეთი ადგილობრივი სავარძელია და ერთი მათგანი შრომისუუნარო ქალებისთვისაა განკუთვნილი. *1996 წლის საყოველთაო დაწყებითი განათლების აქტი* თითოეული ოჯახიდან ოთხი შვილის უფასო დაწყებით განათლებას ითვალისწინებს, ამასთან ხაზგასმულია, რომ უპირატესობა შრომისუუნარო ბავშვებს ენიჭებათ.

მაგრამ *ნაციონალური წინააღმდეგობის მოძრაობამ* მემკვიდრეობით სუსტი ეკონომიკა ჩაიბარა და მნიშვნელოვანწილად სპონსორების დაფინანსებაზე გახლდათ დამოკიდებული. ზოგადად სპონსორები წლიური ბიუჯეტის ნახევარს ფარავდნენ. ჯანდაცვისა და სოციალური კეთილდღეობის სფეროებისკენ საკმაოდ დიდი ფინანსები

იყო მიმართული. ეს იმას ნიშნავდა, რომ მულტილატერალური (მრავალმხრივი), ბილატერალური (ორმხრივი) და არასამთავრობო ორგანიზაციების პროექტები და პროგრამები 1986 წლიდან საკმაოდ გავლენიანი გახდა. მათ ათასობით უგანდელი დაასაქმეს და ამ გზით საერთაშორისო განვითარების დისკურსების ნაციონალიზაცია მოახდინეს. ეროვნულ ინდუსტრიას სწორედ დამფინანსებელთა მიერ კონფერენციებში, ვორქშოპებსა და სემინარებში ჩადებული ინვესტიციები ქმნის. სახელმწიფოს მიერ არჩეული იდიომატიკა შრომისუუნაროთა უფლებების შესახებ დამფინანსებელი ორგანიზაციების ინვესტიციებმა კიდევ უფრო გაამყარა, რომლებიც იდეების გავრცელებაში, რესურსებში, ენაში და ადამიანებში ჩაიდო. ფინანსური ნაკადი ძირითადად ჩრდილოეთიდან სამხრეთისკენ მიედინება, თუმცა ინვესტიციებს სამხრეთის ქვეყნების ურთიერთობებზეც დადებითი გავლენა აქვს, რაც საერთაშორისო კონფერენციებზე გამოიხატება. ასეთი „გლობალური“ მოძრაობები ინსტიტუციონალიზაციას სხვადასხვა ფორმით განიცდის. DANIDA (დანიის საერთაშორისო განვითარების სააგენტო) კაპიტალდაბანდებებს უგანდის ეროვნული ინსტიტუტის სპეციალური განათლების სფეროში ახდენს, რაც მასწავლებლებისა და რეაბილიტაციის მუშაკების გადამზადებაში გამოიხატება და ეს ყოველივე თანამედროვე კომპლექსში მიმდინარეობს. კომპლექსი იქვე, ეროვნულ მასწავლებელთა კოლეჯთანაა განთავსებული. *ნორვეგიის უნარშეზღუდულთა ასოსიაცია* საზოგადოებაზე დაფუძნებულ სარეაბილიტაციო პროგრამას უჭერს მხარს და იგი სოციალური განვითარების სახელმწიფო მოხელეების მიერ ინერგება. სმენადაქვეითებულთათვის და უსინათლოებისთვის განკუთვნილი სკოლები და სარეაბილიტაციო ინსტიტუტები უნარშეზღუდულობის ენის გამყარებას და ხელახლა პროდუცირებას ემსახურებიან. არასამთავრობო ორგანიზაციებიც იმავეს აკეთებენ, თუმცა არც ისე ხშირად და ინტენსიურად.

უგანდაში უნარშეზღუდულობის საკითხთან დაკავშირებულ ყველაზე საოცარ მოვლენას შესაძლოა არასამთავრობო ორგანიზაციების სიჭარბე წარმოადგენდეს, რომლებიც ბოლო წლებში უჩვეულოდ მომრავლდნენ. ბევრი მათგანი ევროპის მონათესავე ორგანიზაციების დახმარებით ჩამოყალიბდა და მათ უმეტესობას გარკვეული გარე დაფინანსება გააჩნია. ისინი *შრომისუუნარო ადამიანების ორგანიზაციებად* გაერთიანდნენ, რომელთა შორის უნარშეზღუდულ ადამიანებთან ერთად მათზე მზრუნველი ორგანიზაციებიც ირიცხებიან. ზოგი მათგანი ფართო სპექტრის უნარშეზღუდულობას კურირებს, ზოგი კი მხოლოდ სპეციფიკურს. მათ რიგებში საერთაშორისო, სახალხო და ლოკალური ორგანიზაციები მოიაზრებიან: „უგანდელი საზოგადოება უნარშეზღუდული ბავშვებისთვის“, „მოძრაობა უნარშეზღუდულთა განვითარებისთვის“, „საზოგადოებაზე დაფუძნებული სარეაბილიტაციო ალიანსი“, „უსინათლოებზე მზრუნველი სამეფო თანამეგობრობის საზოგადოება“, „უგანდელ სმენადაქვეითებულთა ნაციონალური ასოციაცია“, „კეთროვანთა დახმარების გერმანიის ასოციაცია“, „უგანდის უსინათლოთა და

სმენადაქვეითებულთა მშობელთა ასოციაცია“, „უგანდის სპეციალური ოლიმპიური ასოციაცია“ და „გულუს ნაღმის აფეთქებას გადარჩენილთა ასოციაცია“. ყველა მათგანი და ბევრი სხვაც „უგანდის უნარშეზღუდულთა ნაციონალური კავშირის“ მფარველობის ქვეშ წარმოიშვა, რომლის ქსელიც მთელს რეგიონში ვრცელდება.

შრომისუუნაროთა პროექტებში მონაწილე ადამიანები და უნარშეზღუდულთა ორგანიზაციების ლიდერები ინგლისურად თავისუფლად საუბრობენ, რაც უგანდაში 2000 წელს ჩატარებულ *საზოგადოებაზე დაფუძნებული რეაბილიტაციის* კონფერენციაზე დადასტურდა. გენდერის, დასაქმებისა და საზოგადოებრივი განვითარების მინისტრმა განაცხადა: „ადამიანებს იმგვარად უნდა მიაწოდონ ინფორმაცია, რომ სერვისით სარგებლობის მოთხოვნილება გაუჩნდეთ“. მისთვის ეს უფლებების საკითხი იყო და არა, საჭიროების, კეთილდღეობის ან სიბრალულის. სარეაბილიტაციო დარგში მოღვაწე სპეციალისტები ყურადღებას საზოგადოებრივ რწმენებზე ამახვილებენ და უნარშეზღუდულთა სოციალური ინტეგრაციის აუცილებლობაზე მიუთითებენ. უნარშეზღუდული ადამიანები ხშირად უკმაყოფილებას გამოთქვამდნენ, რომ ისინი და მათი ორგანიზაციები პროექტების დაგეგმარების, დანერგვისა და შეფასების პროცესში არ იყვნენ ჩართულები: „ჩვენს მოთხოვნილებებს სხვები განსაზღვრავენ. პროფესიონალები არახელსაყრელ პირობებში გვაყენებენ, როცა ჩვენ მაგივრად იღებენ გადაწყვეტილებებს“. ლაპარაკის მეტაფორული მანერა მხოლოდ განსწავლულობის მაჩვენებელი არაა. ერთ-ერთმა სპიკერმა მთავრობას უნარშეზღუდულთა უფლებების შესახებ დეკლარაციების განხორციელებისკენ მოუწოდა. „მთავრობამ ჩვენი სიტყვები ფეხზე უნდა დააყენოს“ - თქვა მან.

ამგვარ დიალოგში ჩართული ადმიანები იმ პრობლემების იდენტიფიკაციას ახდენენ, რომელიც ლოგიკურ გადაწყვეტილებებთანაა კავშირში, ხოლო ასეთი გადაწყვეტილებების განსაზღვრას, თავის მხრივ, გარკვეულ პრობლემების აღმოჩენამდე მივყავართ. პრინციპში საქმე ერთგვარ ტელეოლოგიასთან[3] გვაქვს - პრობლემები მათი გადაწყვეტილებების მიმართულებით ფორმირდებიან. უფასო ავტოსტრადის აშენება ტრანსპორტის მიმოსვლას წარმოქმნის. ეპილეფსიის ხელმისაწვდომი და ეფექტური მკურნალობის შეთავაზება აფრიკაში „ეპილეპტიკოსებს“ წარმოშობს, ანუ ადამიანებს, რომლებიც საკუთარი თავის იდენტიფიკაციას ეპილეფსიის მქონე პაციენტებად ახდენენ და შესაბამისად მოქმედებენ. უგანდაში რომ შიდსის მედიკამენტები უფასო ყოფილიყო ბევრი ადამიანი გაივლიდა ტესტირებას და აივ დადებითის მქონე პიროვნების იდენტობას მოირგებდა. თუმცა, არც ასე მარტივადაა საქმე.

ისეთ ღარიბ და სპონსორზე დამოკიდებულ ქვეყნებში, როგორიც უგანდაა, ინსტიტუციები ხშირად ცუდად ფუნქციონირებენ. „მთავრობა სიტყვებს ფეხზე სულაც

3 (*ბერძ.* teleios - მიზანს მიღწეული, logos - მოძღვრება) - იდეალისტური მოძღვრება, რომლის მიხედვით ყოველი განვითარება წინასწარ განსაზღვრული მიზნის განხორციელებაა (მთარგმნ. შენიშვნა).

ვერ აყენებს“. ზოგიერთი ადამიანი სხვებთან შედარებით ხელსაყრელ პოზიციაშია, ანუ თვითონ იღებს გადაწყვეტილებებს და შესაბამისი პრობლემების ფორმულირებასაც თავად ახდენს. ის, ვინც დამაჯერებლად და გაბედულად საუბრობს უმეტესად ურბანული მაცხოვრებლები არიან (Charlton 1998: 107-111) და სხვადასხვა სახის უნარშეზღუდულობით გამოირჩევიან (უფრო ფიზიკური, ვიდრე მენტალური). უფრო მამაკაცებს, ვიდრე ქალებს, განათლებულებს, ვიდრე უსწავლელთ, საშუალო ფენას, ვიდრე დაბალს - გლობალური ენა მშობლიურ ფორმატში გადმოაქვთ. შეგვიძლია ორი უგანდელი ქალის მონაყოლის საფუძველზე „გლობალური“ დისკურსის მიხვეულ-მოხვეულ გზას მივყვეთ, დაწყებული ნიუ-იორკში მდებარე გაეროს წარმომადგენლობიდან ან კოპენჰაგენში არსებული ორგანიზაცია DANIDA-დან, ღარიბი და უსწავლელი ხალხით დამთავრებული, რომლებიც სოფლებში და პატარა ქალაქებში ცხოვრობს.

ოლივი და ვერონიკა

ოლივ კ. 1994 წელს დაფუძნებულ ორგანიზაციას უდგას სათავეში, სახელად *ჰიდროცეფალიითა*[4] *და ზურგის ტვინის თიაქრით დაავადებულ ბავშვთა მშობლების ასოციაცია.* ეს შედარებით იშვიათი მდგომარეობაა და ქვეყანაში, სადაც პოლიომიელიტის[5] გამო ათასობით ადამიანმა სენსორული და მენტალური შესაძლებლობები დაკარგა, ჰიდროცეფალია ნაკლებად მიიჩნევა პრობლემად. ევროპისა და ჩრდილოეთ ამერიკის ძლიერი ორგანიზაციების მსგავსად ასოციაცია სხვადასხვა მიმართულებით ფუნქციონირებს: იგი პაციენტებს ფსიქოლოგიურ და მორალურ მხარდაჭერას სთავაზობს და იმ მომხმარებელთა ჯგუფივით მოქმედებს, რომელიც მკურნალობის სქემებსა და მოწყობილობებს (შუნტირების დანადგარები) აფასებს. თუმცა, ამავდროულად კაპიტალდაბანდებებისა და ცოდნისთვის ერთგვარი კალაპოტის ფუნქციასაც ასრულებს. ერთის მხრივ, ის ეროვნულ და ინტერნაციონალურ ორგანიზაციებს ლობირებს, რომელთაც თავიანთი წარმომადგენლების *ზურგის ტვინის თიაქრით და ჰიდროცეფალიით დაავადებულთა საერთაშორისო კონფერენციაზე* გაგზავნის უფლება აქვთ; ასევე ინგლისსა და აშშ-ში სასწავლო ტურის პროგრამით რვა სოციალურ მუშაკს აგზავნიან. მეორეს მხრივ, ორგანიზაციის ფუნქცია სხვადასხვა შემთხვევის იდენტიფიკაცია და მკურნალობის უზრუნველყოფაა უგანდაში. ორგანიზაციის თავმჯდომარე აღიარებს, რომ მეორე მოვალეობა საკმაოდ რთული

4 (ანუ წყალმანკი) პათოლოგიური მდგომარეობა, რომლის დროსაც თავის ქალაში მომატებულია თავ-ზურგ-ტვინის სითხის (ლიქვორი) რაოდენობა. ჰიდროცეფალია შეიძლება იყოს თანდაყოლილი ან შეძენილი (მთარგმნ. შენიშვნა).

5 (*ბერძნ.* poliós - ნაცრისფერი, myelós - ძვლის ტვინი) მწვავე ინფექციური დაავადება, უმეტესად ვრცელდება ფეკალურ-ორალური გზით (მთარგმნ. შენიშვნა).

შესასრულებელია. ხალხს მცდარი შეხედულებები აქვს; მშობლები საკუთარ შვილებს მალავენ და დიაგნოზს უარყოფენ. ბევრს საშუალება არ აქვს არასამთავრობო საავადმყოფოში ოპერაციის თანხა გადაიხადოს, რომელიც აღმოსავლეთ უგანდის ქალაქ მბალეში მდებარეობს - შედეგიც სახეზეა. დასასრულ, ზოგიერთმა თვითმარქვიამ ჰიდროცეფალიით დაავადებულ ბავშვებს ფარულად სურათები გადაუღო და პირადი გამორჩენის მიზნით გარკვეული თანხა მოითხოვა.

ოლივი იმ საკითხის გლობალიზაციასა და გავრცელებაში წარმოადგენს მთავარ ფიგურას, რისთვისაც საერთოდ ორგანიზაცია შეიქმნა: იგი უგანდის მოსახლეობის ინფორმირებულობის ამაღლებასა და ახალი სტანდარტების დამკვიდრებას ცდილობს. თავად ოლივი სოციალური და კულტურული კაპიტალით მდიდარი პიროვნებაა - უფროსკლასელთა პრესტიჟული საშუალო სკოლის მასწავლებელია. იგი ბრწყინვალე ორატორული ნიჭითა და თავდაჯერებულობით გამოირჩევა. ოლივის ქმარი კამპალას ერთ-ერთი საავადმყოფოს სამედიცინო მენეჯერია. როცა მათ შეზღუდული უნარების მქონე ბავშვი გაუჩნდათ, პირადი ტრაგედიის სხვებისთვის გაზიარება და დახმარება გადაწყვიტეს. ცოლ-ქმარმა უგანდაში მკურნალობის ერთგვარ რეჟიმს მიაგნო: ისინი იმ ბავშვების აღმოჩენას ცდილობენ, რომლებზეც ხსენებულმა მეთოდმა დადებითი გავლენა იქონია, შემდგომ კი მათ მშობლებს მკურნალობაზე იყოლიებენ. ისინი ჰიდროცეფალიას იდენტიფიკაციად და მოქმედების გეგმად განიხილავენ. იდეალურ პირობებში მშობლები თავად გაერთიანდებოდნენ ამ ორგანიზაციაში და წლიურ საწევრო გადასახადსაც გადაიხდიდნენ. მაგრამ ღარიბი და გაუნათლებელი ხალხი, რომელიც მიყრუებულ სოფლებში ცხოვრობს, მათი ენისა და პრაქტიკის რაციონალურობას არ იზიარებს.

ვერონიკა ნ.-ს ცხოვრება აღმოსავლეთ უგანდის სხვა სოფლელი ქალების ცხოვრებისგან არაფრით განსხვავდება. მან რვა შვილი გააჩინა, რომელთაგან ორი დაიღუპა. მასა და მის ოჯახს ფერმერობით გაჭირვებით გააქვთ თავი. ქმარი არაყს ხდის და მეზობლებში ყიდის, მაგრამ ცოტას უხდიან და იმ ცოტასაც ალკოჰოლურ მიდრეკილებებს უფრო ახმარს, ვიდრე ოჯახზე ზრუნვას. ისინი უგანდის უკიდურესად ღარიბ ტიპურ ოჯახს წარმოადგენენ: სადაც ქალის ერთადერთი კაბა საბნის ფუნქციასაც ითავსებს. 1983 წელს ვერონიკამ მხედველობა დაკარგა. ამას იგი თავისი ქმრის მეორე ცოლს აბრალებს, რომელმაც კერაში ჩუმად ჯადო ჩაუყარა და სადილის მომზადებისას იქიდან ამომავალმა კვამლმა თვალები დაუზიანა. „მას ჩემი ნაყოფიერების შეშურდა“ - აცხადებს ვერონიკა - „მას არ უჩნებოდა ბავშვი და საბოლოოდ დაგვტოვა კიდეც“. ვერონიკას თვალებზე თეთრი აპკი გადაეკრა. მამამისი მას „აფრიკული წამლებით“ მკურნალობდა. იმ დროისთვის ბიოსამედიცინო სამკურნალო პრეპარატები არ იშოვებოდა. 1989 წელს ვერონიკა ისეთი ადამიანის მოძებნას შემეევდრა, ვინც თვალების დაავადებას მოურჩენდა. მე ადგილობრივი საავადმყოფოს ექთანი მივუყვანე, რომელიც თვალის დაავადებებში კარგად იყო გათვითცნობიერებული. თუმცა,

გასინჯვის მერე მედიკოსმა განაცხადა რომ ვერაფრით დაეხმარებოდა. შემდგომში, დიდი კავშირების მქონე კაცი, რასაც უგანდელები „თავისი საქმის მცოდნეს“ ეძახიან, ვერონიკას დის კეთილგანწყობის მოპოვებას ცდილობდა. სწორედ მან მიიყვანა ვერონიკა ადგილობრივ საავადმყოფოში კონსულტანტ ექიმთან გასასინჯად, რომელიც ადგილობრივ თვალის კლინიკაში რამდენიმე თვეში ერთხელ ჩადიოდა ხოლმე. სამწუხაროდ შეხვედრა ვერ მოხერხდა - ან მათ აერიათ დანიშნული დღე ან შესაძლოა ქირურგი საერთოდ არ გამოჩენილა. ვერონიკას ძალიან უნდოდა განკურნება და გამუდმებით გავლენიანი კონტაქტების მქონე ხალხის მობილიზებას ცდილობდა.

1997 წლის ერთ მშვენიერ დღეს ვიღაცამ ადგილობრივი მუნიციპალიტეტიდან სახლში ორი უცნობი მიუყვანა: ერთი მათგანი ადგილობრივ ენაზე საუბრობდა, მეორე კი *მუზუნგუ* ანუ „ევროპელი“ გახლდათ. მათ ვერონიკას თეთრი ჯოხი დააჭერინეს და აუხსნეს როგორ გამოეყენებინა - მიწაზე კაკუნის საშუალებით სახლის გარშემო და გზის გასწვრივ უნდა გადაადგილებულიყო. „მაგრამ მათ ჩემი თვალები არ შეუმოწმებიათ“ - უკმაყოფილებას გამოთქვამდა ვერონიკა. ისინი დაპირდნენ, რომ კიდევ ესტუმრებოდნენ, თუმცა აღარ დაბრუნებულან. ვერონიკას თავისი თეთრი ჯოხი ძალიან მოსწონს, თუმცა, როცა ეჩქარება მეგზურად ბავშვს იყენებს, რომელსაც ჯოხის მეორე ბოლო უჭირავს და ამგვარად უკვლევს გზას. (სოფლებში უსინათლო ადამიანებს ჯოხიანი ბავშვები უფრო უწევენ დახმარებას, ვიდრე მეგზური ძაღლები).

მნიშვნელოვანია თუ არა უსინათლობა ვერონიკას იდენტობისთვის? სავარაუდოდ არა. ყოველ შემთხვევაში, ამ ბოლო პერიოდამდე არ იყო. 2001 წელს, როცა ჯერ კიდევ მასთან ერთად ვიყავი, განკურნების იმედი ბოლომდე არ გადაწურვია. იგი არ იცნობდა სხვა უსინათლო ადამიანებს და პრობლემებს თავის უსინათლობას არ აბრალებდა, არც დისკრინიმაციას გრძნობდა სხვა ადამიანებისგან მხრიდან. ერთხელ შევეკითხე რას ფიქრობდა ქმარი მისი თვალების შესახებ, მან კი ორჭოფულად მიპასუხა: „მე ბავშვებს ვაჩენდი, ჩემი ქმრის მეორე ცოლი კი უნაყოფო იყო. ზოგჯერ ვჩხუბობთ კიდეც და მე ჩემს მშობლებთან გადავდივარ. მაგრამ ქმარი დაჟინებით მოითხოვს ჩემს დაბრუნებას და იმას იმიზეზებს, რომ მას ჩემში ყალიმი[6] აქვს გადახდილი“. როცა ჩავეძიე, ცუდად ექცეოდა თუ არა ქმარი უსინათლობის გამო, გაიმეორა, რომ ზოგჯერ ჩხუბობდნენ და ქმარი შეურაცხყოფას აყენებდა მას. ერთხელ, როცა ვერონიკამ ქმარს პარაფინის საყიდლად ფული სთხოვა, რათა ღამით ოჯახში ცოტაოდენი შუქი ყოფილიყო, კაცმა უკმეხად მიუგო, რომ ვერონიკა უსარგებლო იყო და სინათლეს ნამდვილად არ საჭიროებდა. თუმცა, ვერონიკა ამას გაცხარებული კამათის დროს წამოსროლილ ფრაზად მიიჩნევდა და არა თავისი იდენტობის, როგორც უსინათლო პიროვნების, დამამცირებლად. კითხვაზე – გითანაგრძნობენ თუ არა მეზობლები - ვერონიკა პასუხობს: „დიახ, იმიტომ რომ ღარიბები ვართ, ქმარი კი ძალიან ცუდი მყავს და

6 (*თურქ.* kalim) - ზოგიერთ კულტურაში: საფასური, რომელსაც უხდის სასიძო ქალის მშობლებს; ურვადი (მთარგმნ. შენიშვნა).

ოჯახისთვის არაფერს აკეთებს“. ვერონიკას მიერ თავისი პრობლემების აღქმა და შეგრძნება იმისა, თუ რისი იმედი უნდა ჰქონოდა, უნარშეზღუდულთა უფლებების ენის ტერმინებში არ იყო ფორმულირებული. მისთვის ცხოვრების მთავარი აზრი ბავშვების ყოლა და ის ფაქტია, რომ მათი სათანადოდ მოვლა არ შეუძლია (რასაც უვარგის ქმარს უკავშირებს).

2001-ის მიწურულსა და 2002-ის დასაწყისში ვერონიკას ახალი იდენტობა შესთავაზეს. იგი საკუთარ ქვეყანაში *ბალემების* (პირობითი ტერმინი პარალიზებული ადამიანებისთვის) შეხვედრაზე მიიწვიეს. როცა 2002-ში მას გავესაუბრე, ამ შეხვედრის მომწყობი ორგანიზაციის დასახელება ვერაფრით გაიხსენა. თუმცა ის კი მომიყვა, რომ როცა შეხვედრის მონაწილეებს თავიანთ პრობლემებზე საუბარი სთხოვეს, ვერონიკამ დაიჩივლა, რომ შვილების სკოლაში დამოუკიდებლად გაგზავნა არ შეეძლო; ასევე სჭირდებოდა მინიმალური საარსებო საშუალებები - ნორმალური სახლი, საკვები, ბავშვების ტანსაცმელი და ლოგინები. პასუხად მას თხა გადასცეს, რომელიც დიდი კმაყოფილებით წარმომიდგინა. მოგვიანებით ის რაიონული სამმართველოს შეხვედრაზეც მიიწვიეს, რომელიც სახლიდან ოცდათხუტმეტიოდე კილომეტრის მოშორებით მდებარეობდა. პირველად ტრანსპორტირებისთვის ფულის სესხება კი მოახერხა (რომელიც მოგვიანებით დააბრუნა), მაგრამ ყოველი მგზავრობის საფასურის გადახდის პერსპექტივამ უნარშეზღუდულთა შეხვედრებზე ვერონიკას რაიონული დონის თანამდებობაზე არჩევასთან დაკავშირებით „შიშის“ გრძნობა გაუჩინა. ასევე პრობლემა იყო საწევრო გადასახადიც (დაახლოებით 0,75$) და შესაბამისი ბარათისთვის სურათის გადაღება. მან ზუსტად არ იცოდა თუ რა ორგანიზაციის წევრი უნდა გამხდარიყო, მაგრამ როცა NUDIPO (უგანდას უნარშეზღუდულთა ეროვნული ორგანიზაცია) ვუხსენე, ვერონიკას ეცნო და გაიღიმა. კითხვაზე თუ რა ისწავლა შეხვედრებზე, ვერონიკამ მიპასუხა: „მათ გვირჩიეს ჯგუფების ფორმირება გაგვეგრძელებინა და გვასწავლეს თუ რა გვეჭამა“.

ოლივი და ვერონიკა ძალიან განსხვავებულ სიტუაციებში არიან. ოლივი ინგლისურისა და ლუგანდური ენების კოსმოპოლიტურ სამყაროში ცხოვრობს. იგი იცნობს ტერმინს „უნარშეზღუდულობა“ და იმ ენასაც კარგად ფლობს, რომელსაც ეს ტერმინი ეკუთვნის. ოლივი ჰიდროცეფალიასა და ზურგის ტვინის თიაქარსაც კარგად იცნობს და ცოდნას სხვებს უზიარებს. ვერონიკა კი მხოლოდ ადგილობრივ ენას ფლობს, რომელშიც უნარშეზღუდულობის ზუსტი თარგმანი არ მოიპოვება და მხოლოდ ისეთ სიტყვებს შეხვდებით, როგორიცაა უსინათლო, სმენადაქვეითებული, ხეიბარი. ოლივი ამერიკასა და ინგლისში ჩატარებულ შეხვედრებს ესწრება, მაშინ, როცა ვერონიკასთვის რაიონულ სამმართველომდე მისვლაც კი დიდ პრობლემას წარმოადგენს. ოლივმა შექმნა საზოგადოება, რომელიც უნარშეზღუდულთა მკურნალობას და ინფორმაციულობის დონის ამაღლებას ემსახურება. ვერონიკა თავად ორგანიზაციამ „იპოვა“; მას არც ორგანიზაციის სახელი ახსოვს და არც თავის უნარშეზღუდულობაზე

საუბარი ეპიტნავება. მისთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი ოჯახისთვის მატერიალური დახმარების მოპოვების პერსპექტივაა. შესაძლოა ვერონიკასთვის ყველაზე დიდი პრობლემა უსინათლობა კი არა, ის სტატუსი იყოს, რომელიც მას დახმარების მიღების საშუალებას აძლევს. არ გამოვრიცხავ, რომ ოდესმე მან საკუთარ თავში უსინათლო პიროვნება ამოიცნოს და უნარშეზღუდულთა უფლებების ენაზე საუბარიც ისწავლოს.

უნარშეზღუდულობის პრაგმატიკა

მიუხედავად იმისა, რომ უნარშეზღუდულობის გლობალურმა დისკურსებმა უგანდამდეც მიაღწია, ისინი თითოეულ ადამიანს სხვადასხვაგვარად მიესადაგება. ბევრს იმედიანად წარმოუდგენია, რომ რაღაც მაინც უნდა გაგაჩნდეს: ზოგიერთი ვერონიკას მსგავსად განკურნებაზე ოცნებობს, სხვები დამხმარე მოწყობილობებს შენატრიან. ისინი კონტაქტების მოძებნას ცდილობენ; ისეთი ადამიანები უნდათ ჰყავდეთ გვერდით, რომლებიც ეტყვიან საით წავიდნენ, ან, რაც ყველაზე კარგია, რესურსების მობილიზაციას მოახდენენ და აქტიურად იმოქმედებენ. საკმაოდ რთულია იმის გარკვევა, თუ რა შესაძლებლობები გააჩნია პატარა სმენადაქვეითებულ ბავშვს ან უნარშეზღუდულთა სავარძელის შოვნა მათთვის, ვინც პოლიომიელიტს გადაურჩა. ყველაფერი კიდევ უფრო რთულდება, როცა ოჯახი ქალაქიდან შორს ცხოვრობს, მომსახურების დონე არც თუ ისე მაღალია და ყველაფერი ფული ღირს.

პრობლემების მოგვარება პრობლემების იდენტიფიკაციასაც განსაზღვრავს იმდენად, რამდენადაც ადამიანები პრაქტიკულ შესაძლებლობას ხედავენ. ერთ-ერთი მკვლევარი აღწერს, თუ როგორ რეაგირებენ აღმოსავლეთ უგანდაში მცხოვრები გონებრივად ჩამორჩენილი ბავშვთა ოჯახები ადგილობრივ სკოლებში მათი მიყვანის ახალ შესაძლებლობაზე. ავტორი იხსენებს თუ როგორ ეძებდნენ მას შემდეგ, რაც ხმა დაირხა, რომ „ასეთ ბავშვებთან ურთიერთობით სწორედ ეს თეთრი ქალია დაინტერესებული“.

ისინი არასამთავრობო ორგანიზაციებისგან მოელოდნენ დახმარებას, მე კი იმედები გავუცრუე... ბავშვების მკურნალობის საშუალება ნამდვილად არ მქონდა, არც მათი პანსიონატში გაშვება შემეძლო და არც ფინანსური დახმარების შეთავაზება. დიდი-დიდი - რჩევა მიმეცა, ისიც არც მთლად კომპეტენტური (Jacobsen 2000: 22).

კვლევისას მშობლების ფაქტორმა იაკობსენი სასკოლო პროცესებთან და სპონსორთა სამყაროსთან დააკავშირა. იგი წერს: „შეუძლებელი იყო არ დამენახა როგორი იმედით აღსავსე თვალებით შემომცქეროდნენ, რაც სასკოლო პროცესებსა და გარე დახმარებას უკავშირდებოდა.“ „როცა ხალხს ვაკვირდებოდი და ვხედავდი, როგორ იყვნენ თავიანთი გონებრივად ჩამორჩენილი ბავშვების მდგომარეობის გაუმჯობესების მცდელობით დაკავებული, ჩემი იქ უბრალო ყოფნაც კი მათთვის ძალიან ბევრს

ნიშნავდა“. იაკობსენის აზრით, ადამიანები არამარტო საკუთარ ისტორიებს უყვებოდნენ, არამედ მოყოლის პროცესში საკუთარ ცხოვრებას ხორცს ასხამდნენ და განვლილს ხელახლა განიცდიდნენ. ისინი დიდ კმაყოფილებას გამოთქვამდნენ, რომ მათი შვილები დღესდღეობით სკოლაში დადიან და საჭიროების შემთხვევაში სწავლის პროცესების მოგვარებაში იაკობსენის დახმარების იმედიც ჰქონდათ (Jacobsen 2000: 34). მშობლები თამამად აცხადებდნენ, რომ თავიანთი გონებრივად ჩამორჩენილი ბავშვებისთვის განათლების მიღება ნამდვილად აუცილებელია. თუმცა, ყველაზე მეტად საკუთარ მონათხრობში ურთიერთობის შესაძლებლობებს ხედავდნენ და საკუთარი მონათხრობისთვის ბედნიერი ელფერის მიცემას ცდილობდნენ.

მობილიზაცია სამ ბორბალზე

ბუსია მშფოთვარე, სიცოცხლით სავსე ქალაქია უგანდა-კენიის საზღვარზე. ის ბიზნესითა და საერთაშორისო ვაჭრობითაა განთქმული. ისეთი ფართო მოხმარების საქონელი, როგორიცაა შაქარი და სიმინდი, კენიაში გააქვთ იმპორტზე, ხოლო ლეიბების, ცემენტის, დიზელის, საპნისა და სიგარეტის მსგავსი პროდუქცია უგანდაში შედის. 1980-იანებსა და 1990-იანების დასაწყისში საზღვრის ამ ნაწილში საკმაოდ ძლიერი შავი ბაზარი არსებობდა. მათ, ვინც პოლიომიელიტს გადაურჩა, ადრეულ 1990-იანებში ბითუმად მოვაჭრეთა სასარგებლოდ ხელით სამართავი დიდი სამთვლიანი ველოსიპედი-სავარძლებით პირველებმა დაიწყეს სასაზღვრო მიმოსვლა. ვაჭრები, რომლებიც საზღვრის გასწვრივ საქონლის შესაძენად ფულს აძლევდნენ, ენდობოდნენ მათ და საბაჟოს ოფიციალური პირებიც ნაკლებად აწუხებდნენ. მალე ბუსიაში პოლიომიელიტ-გადატანილები მთელი ქვეყნიდან ჩამოვიდნენ სამუშაოდ. ძირითადად ეს გახლდათ სოფლის მოსახლეობა - რურალურ პირობებში ფულის შოვნის შესაძლებლობები თითქმის არ არსებობდა. ყოველმა მათგანმა საკუთარი სამბორბლიანი ველოსიპედი იყიდა (სპონსორი ორგანიზაცია არ დახმარებიათ). ბევრი მათგანი ნაშოვნი ფულის წყალობით მალევე დაქორწინდა და ოჯახურ ცხოვრებას მოეკიდა. ცხადია, ყველაფერს ოჯახის წევრების დახმარებითა და დიდი შრომის შედეგად მიაღწიეს - ისევე, როგორც ჯანმრთელი ადამიანები აკეთებენ ამას. უნარშეზღუდულთა პროექტებთან შეხება ძალიან მცირე რაოდენობას ჰქონდა; ერთი თუ ორი მათგანი მცირე ხნით პროფესიული დახელოვნების გადამზადების ცენტრში დადიოდა, მაგრამ იქ გავლილი ტრენინგების ცხოვრებაში რეალიზაციის საშუალება არასოდეს მისცემიათ. ისინი ნამდვილ მეწარმეებად ჩამოყალიბდნენ. ამ ხალხის დიდი მონაპოვარი ისაა, რომ მათ სპონტანური ინიციატივა გამოიჩინეს, ბაზრის თავისუფალი ნიშა სწრაფად დაიკავეს და ამაში უსიცოცხლო ფეხებმა ხელი ვერ შეუშალათ. სამთვალა ველოსიპედებმა მათ შედარებითი უპირატესობაც კი მოუტანა.

1994 წელს ისინი „ჭეშმარიტი“ უნარშეზღუდულები გახდნენ, როდესაც შეიკრიბნენ

და *ბუსიის უნარშეზღუდულთა ასოციაცია* დააარსეს. ეს სასწრაფო გადაწყვეტილება 1993 წლიდან *უგანდის შემოსავლების სამსახურის* მიერ წამოყენებულ მოთხოვნებს უკავშირდება, რაც, თავის მხრივ, *ეროვნული წინააღმდეგობის მოძრაობის* კამპანიის ნაწილი გახლდათ. ეს კამპანია სამთავრობო ბიუჯეტის შემოსავლების გაზრდას ემსახურებოდა. სამთვალა ველოსიპედისტები გაერთიანდნენ და თავიანთი ბიზნეს-ინტერესების დასაცავად *უგანდის შემოსავლების სამსახურთან* თანამშრომლობა დაიწყეს. იმ დროისთვის *უგანდის უნარშეზღუდულთა მოძრაობამ* ადამიანებს გარკვეული სასარგებლო შესაძლებლობები წარმოუდგინა. ერთი ხეიბარი კაცი, სახელად ვანდერა, რომელიც საზოგადოებაზე დაფუძნებულ სარეაბილიტაციო პროექტში გახლდათ დასაქმებული, *ბუსიის უნარშეზღუდულთა ასოციაციაში* გაწევრიანდა. იგი საკმაოდ ენერგიული პიროვნება აღმოჩნდა და სპონსორებთან ურთიერთობის ენა და სტრატეგია საფუძვლიანად შეისწავლა. პირველი შესაძლებლობისთანავე იგი რაიონულ საბჭოში უნარშეზღუდულთა წარმომადგენლად აირჩიეს. ვანდერა მათ „კულტურული ღონისძიებების" ორგანიზებაში ეხმარებოდა: აწყობდა წარმოდგენებს, რომლებშიც მუსიკა, ხელებზე ცეკვა და უნარშეზღუდულთა ეტლებით რბოლები შედიოდა. ვანდერამ მუნიციპალური საბჭოსგან საოფისე ფართის მოპოვებაც მოახერხა. და რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, სახელმწიფო მოხელეებსა და მათი წეს-ჩვეულებებთან ურთიერთობისას ის უნარშეზღუდულთა ადვოკატს წარმოადგენდა. როგორც თავად ამბობს:

მე უგანდის შემოსავლების სამსახური და რეგიონის სხვა ოფიციალური წარმომადგენლები მგრძნობიარე არსებებად ვაქციე. ყოველ თვე დავდიოდი საზღვარზე მათთან სალაპარაკოდ. ისინი ამას კონტრაბანდად აღიქვამენ, მაგრამ როგორც კი საქმეში კარგად ჩავახედებ და მგრძნობიარენი ხდებიან, შესანიშნავად ესმით, რომ უნარშეზღუდულ ადამიანთათვის დამოუკიდებლობას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს. როცა შემოსავლების სამსახურის დაცვის პოლიციელები მოდიან და უნარშეზღუდულებს აპატიმრებენ, მათ გასათავისუფლებლად და საქონელის დასაბრუნებლად მყისიერად მოვუწოდებთ. ჩვენ ვამბობთ: „ნუ შეზღუდავთ ისედაც უნარშეზღუდულ ადამიანებს".

ვანდერამ პრეზიდენტ მუსევანიზეც კი ისაუბრა, როდესაც ამ უკანასკნელმა ბუსიაში ვიზიტის დროს ველოსიპედისტები კონტრაბანდისტებად მოიხსენია. „მთავრობამ არ დაგვიტოვა ალტერნატივა" მიმართა მუსევანის. ვანდერამ კმაყოფილებით შეახსენა: „ბუსიაში უნარშეზღუდულები აღარ მათხოვრობენ. არადა ძალიან ბევრნი იყვნენ, განსაკუთრებით პარასკევობით. ჩვენ ხეიბრები დავარწმუნეთ, რომ აღარ უნდა რცხვენოდეთ". იქნებ ეს იდენტობის პოლიტიკის უგანდისეული ვერსიაა, როცა უარს ამბობენ მათხოვრობაზეც, კონტრაბანდისტობაზეც და დამოუკიდებელი უნარშეზღუდულის სტატუსს არჩევენ.

ვანდერა დამაჯერებელად საუბრობს. ჩვენს შესახვედრად მან ბუსიის

უნარშეზღუდულთა ასოციაციის ყველა წევრი შეკრიბა და მათგან ისეთი ნაცნობი ფრაზები მოვისმინეთ, როგორიცაა „უნარშეზღუდულობა უძლურებას არ ნიშნავს“. ზოგიერთი ჯგუფის წევრს მოიხსენიებდა, როგორც „ჩემი თანამებრძოლი მეგობარი“. გვიყვებოდნენ თუ როგორ თბილად იღებენ ჯგუფში ახალმოსულებს და როგორ უდგანან გვერდში. ისინი ოპტიმისტურად და პრაგმატულად გვესაუბრებოდნენ. სამთვლიანი ველოსიპედით მუშაობა საკმაოდ რთულია, *უგანდის შემოსავლების სამინისტროს* მოხელეები საქონლის საზეგრო გადასახადს გაუაზრებლად ითხოვენ - შემოსავალი ისედაც ძალიან მცირეა. „ნეტავი გვქონდეს რაიმე პროექტი, პროფესიული დახელოვნების სკოლა და ვორქშოპები, კრედიტის აღების შესაძლებლობები, რათა სხვადასხვა ბიზნესში ჩავერთოთ. კარგი იქნებოდა დიდი პროექტი, რომელიც სამუშაო ადგილებს გააჩენდა და ჩვენი შვილებისთვის განათლების მისაცემად თანხებს მოიზიდავდა. სპონსორები გვჭირდება“. ეს უნარშეზღუდულობის გლობალური ენის უგანდისეული დიალექტი გახლავთ.

ბუსიელი ველოსიპედისტებისთვის უნარშეზღუდულობის გლობალურმა ენამ სპეციფიკურ კონტექსტებში იჩინა თავი. ამ ენის მეშვეობით დამატებითი სარგებლის მისაღებად ისინი მთავრობის წარმომადგენლებთან აწარმოებენ მოლაპარაკებებს. შეიძლება ითქვას, რომ ამ ენაზე საკუთარ რაციონალურობასაც გამოხატავენ - ისინი არამარტო იმისთვის მუშაობენ, რომ ამას სამართლიანობა (რამდენადმე აბსტრაქტული გაგებით) მოითხოვს, არამედ იმისთვისაც, რასაც ყოველთვის იმედის თვალით შესცქეროდნენ: ოჯახური ცხოვრების მოწყობა და საკუთარი შემოსავალი. თავიანთ სახლებში ამგვარი დისკურსის ნაკლებობა აწუხებდათ. ისინი ერთსა და იმავე დროს მეოჯახე კაცებიც გახდნენ და ბიზნესმენებიც, თავიანთ ცოლ-შვილსაც წარმოადგენდნენ და ბიზნეს-შესაძლებლობებზეც საუბრობდნენ: პატარა რესტორანზე, რძით ვაჭრობაზე და სხვ.

ბოლოსიტყვაობა

ეს სტატია უნარშეზღუდულობის გლობალური ენის აღწერით დაიწყო - გლობალურის არამარტო იმ გაგებით, რომ იგი ფართოდაა გავრცელებული, არამედ იმიტომაც, რომ მისი უნივერსალურობა მრავალგზის დამტკიცდა. ადამიანთა უფლებების, ჯანდაცვის, დემოკრატიის, ჰუმანურობისა და ღირსების სახელით იგი კერძო ინტერესებს სცდება. ეს რელევანტურია ყველასთვის და ყველგან. იმავდროულად, ასეთი ენა - სოციალური საკითხების მართვის სხვა დისკურსების მსგავსად - პრობლემებს ისე აკონსტრუირებს, რომ მათი გადაწყვეტა გააიოლოს.

საერთაშორისო ჯანდაცვის საკითხებით დაინტერესებულმა ანთროპოლოგებმა ყურადღება არსებულ წინააღმდეგობაზე გაამახვილეს: ეს წინააღმდეგობა ჯანდაცვის

პოლიტიკის გლობალურ ფორმულირებებსა და იმ არათანაბარ სათამაშო მოედნებს შორის არსებობს, რომელშიც ეს პოლიტიკა უნდა დაინერგოს (Whiteford and Manderson 2000). ტრანსნაციონალური სააგენტოები, სპონსორები, პრაქტიკოსები და მეცნიერები უბედურების განცდის უნივერსალურ ენას ქმნიან. ის გლობალურ ჩრდილოეთში ვითარდება, შემდგომ კი სამხრეთის ქვეყნებში ინაცვლებს, ანუ განსხვავებულ ისტორიებსა და სოციალურ გარემოებებში ვრცელდება. სხვადასხვა ქვეყანაში მოქმედების სხადასხვა ასპარეზია. მეტიც, ქვეყნის შიგნით სოციალური აქტორები ხშირად არათანაბარ ასპარეზებზე მოღვაწეობენ. განათლება, ურბანული თუ რურალური ცხოვრება და ეკონომიკური რესურსები იმ ვითარებებზე ახდენენ ზემოქმედებას, რომლებშიც ადამიანებს პრობლემებთან გამკლავება უწევთ. მათი საზრუნავები კი შეიძლება თანხვედრაში არ აღმოჩნდეს იმ პრობლემების მოსაგვარებლად, რომლებიც გლობალური ენების მიერაა ფორმულირებული.

პრაგმატული მიდგომა კონკრეტულ სიტუაციებში მოქმედი აქტორების საზრუნავებზე ორიენტირდება. იგი სვამს კითხვას, თუ რამდენად რელევანტური შეიძლება იყოს გლობალური ენა კონკრეტული ადამიანების მიმართ, რომლებსაც სიძნელეები აქვთ და სოციალური სრულყოფისკენ მიისწრაფიან. იგი საკითხს ემპირიულად უდგება, რელევანტურობისა და იმედის საკითხებს წამოწევს წინ და ცდილობს დაინახოს თუ რა შესაძლებლობებს ხედავენ უნარშეზღუდული ადამიანები თეთრ ჯოხში, საზოგადოებაზე დაფუძნებული რეაბილიტაციის პროგრამაში ან უნარშეზღუდულთა ორგანიზაციებში. პრაგმატული მიდგომა აკვირდება ვინ ლაპარაკობს, ყურს უგდებს მათ საუბარს, ყურადღებას აქცევს კონტექსტსა და მნიშვნელობებს.

კულტურულ ანთროპოლოგიაში რეპრეზენტაციულ მიდგომასა (დისკურსულის ჩათვლით) და ემპირიულ მიდგომას შორის საკმაოდ დიდი კონტრასტია (Linger, იხ. ამ კრებულის სტატია; Whyte 1995). დსკურსის შესწავლისას ჩვენ იმ ხერხებს უნდა მივაგნოთ, რომელთა მეშვეობითაც კომუნიკაცია და, შესაბამისად, სუბიექტურობა და საზიარო დაშვებებია შესაძლებელი. გამოცდილებაზე ფოკუსირებით ჩვენ ადამიანის ცნობიერებასა და პიროვნულ ისტორიას ვაფასებთ. პრაგმატული მიდგომა ამ კონტრასტს ახალ განზომილებას უმატებს: იგი იმაზე ამახვილებს ყურადღებას, რომ პრობლემების მქონე ადამიანები შესაძლო მომავალზე ორიენტირდებიან. ადამიანები ამას შესაძლებლობებისა და იმედების სოციალური პატერნების კონტექსტში ახორციელებენ, რაც კულტურული ფსიქოლოგიისთვის ისეთივე მნიშვნელოვანია, როგორც დისკურსისა და გამოცდილების შესწავლა.

იდენტობა

Daniel T. Linger

იდენტობა და კულტურული ანთროპოლოგია

ჰიბრიდულ სამყაროში იდენტობის ცნება, როგორც საზოგადოების ფართო მასებისთვის, ისე სამეცნიერო წრეებისთვის, მეტად პოპულარული გახდა. ადამიანების, პროდუქტებისა და გზავნილების სწრაფი მიმოქცევა ფართო მასშტაბის მღელვარებას იწვევს. იდენტობის გარშემო არსებული შფოთვა კოსმოპოლიტიზმის, ეთნიკური აღრევის, იმიგრაციის, სტანდარტიზაციის, საერთაშორისო კაპიტალდაბანდებისა და ზესახელმწიფოებრივი ორგანიზაციების მიმართ წინააღმდეგობრივ ატიტუდებს ასაზრდოებს. იგი ხელს უწყობს (ნაწილობრივ მაინც) ტრადიციებში მომხდარ ინოვაციებს, ანტიგლობალიზაციურ პროტესტებს, ეთნიკური განახლების პროექტებს, ისტორიის რევიზიებსა და ჩამოთვლილთაგან ყველაზე საშიშს - ქსენოფობიურ სიძულვილს, რომელმაც პლანეტის დიდი ნაწილი გაუთავებელ ომებში ჩაითრია.

ამავე დროს, დაჩქარებულმა კომუნიკაციის პროცესმა პიროვნების იდენტიფიკაციის საშუალებები გაამრავლა. იდენტობის არჩევის თავისუფლებამ გზა გაუხსნა უფრო ფართო შესაძლებლობებს, თავის აღმოჩენის, თვითდამკვიდრებისა და თვითმოდელირების ჩათვლით. მომრავლებული იდენტობები საფუძველს უყრის ახალ სოციალურ მოძრაობებს, რომლებიც დისკრიმინაციის შემთხვევაში სხვადასხვა ჯგუფს ექომაგება: ქალებს, ჰომოსექსუალ მამაკაცებს, ლესბოსელებს, ეთნიკურ უმცირესობებს, უნარშეზღუდულ ადამიანებსა და კიდევ ბევრ ისეთს, ვისი ინტერესებიც უწინ იგნორირებული და ბურუსით მოცული იყო. მაგრამ ალტერნატიული იდენტობების აფეთქებას საშიშროებაც ახლავს თან - ის შეიძლება დეზორიენტაციის გამომწვევი, გამაუცხოებელი და განხეთქილების მომტანიც კი აღმოჩნდეს.

რაც უფრო ვიწროვდება სამყარო, ადამიანისთვის მით უფრო რთული ხდება საკუთარი ადგილის პოვნა. თუ იდენტობის ფენომენს კარგად გავაანალიზებთ, ცხადი გახდება მათი ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობა. გასაკვირი არ გახლავთ, რომ იდენტობამ სოციალური მკვლევრების დიდი ყურადღება მოიპოვა.

თანამედროვე კულტურულ ანთროპოლოგიაში იდენტობის შესწავლა ცენტრალურ პოზიციას იკავებს. ზემოთ ნახსენები ისტორიული ტენდენციების პასუხად ეთნოგრაფებმა ახლადაღიარებული და მზარდი ინტერესის აღმძრავი კონცფეციების - გენდერული, ეთნიკური, ეროვნული, “პოსტმოდერნული” და “ტრანსნაციონალური” იდენტობების ურთიერთკავშირების დეტალური გამოკვლევა დაიწყეს. ცხადია, ინტელექტუალურ დისციპლინებს მათთვის დამახასიათებელი, განსაკუთრებული საზრუნავებიც გააჩნიათ. ბოლო დროის უდაოდ ფასეული ეთნოგრაფიული ნაშრომები იდენტობის თაობაზე ანთროპოლოგიაში მოურიგებელ დებატებს იწვევს. უფრო კონკრეტულად კი იდენტობა ინტენსიური თეორიული განსჯის საგანი გახდა მისი რაობისა და მნიშვნელობის ლოკუსის გამო. ამ კამათს ჯერჯერობით ბოლო არ უჩანს და იდენტობის ცნების სიღრმისეული შესწავლა, მით უფრო ისეთ ცვალებად დროში,

როგორშიც ვცხოვრობთ, მას კიდევ უფრო მეტად ამწვავებს. როგორია იდენტობის მნიშვნელობები? დინამიკური თუ ფიქსირებული? სიმბოლური თუ ფსიქოლოგიური? საზოგადოებრივი თუ პიროვნული? ახდენს იდენტობის თანამედროვე შესწავლა ამგვარი კითხვების ხელახალ ფორმულირებას? ეთნოგრაფიული კვლევები ძირითადად შეზღუდულია და ახალ, თეორიულად სადაო საკითხებს წარმოშობს.

წინამდებარე ესე იკვლევს იდენტობაზე ჩატარებული ანთროპოლოგიური ანალიზის თეორიულ უთანხმოებებს, პარადიგმულ ნარკვევებსა და ახალ მიმდინარეობებს. განსაკუთრებულ აქცენტს გავაკეთებ გამრავლებულ იდენტობებსა და არასტაბილურობის პრობლემებზე. ვფიქრობ, მომავლის მნიშვნელოვან ნაშრომებს აუცილებლად დასჭირდება ისეთი ანთროპოლოგები, რომლებიც საკითხს *პიროვნების მოდელის* პრიზმიდან მიუდგებიან. პიროვნების მოდელი კი „მნიშვნელობების" შემსწავლელი მიდგომების, პიროვნული და საზოგადოებრივი სამყაროების გაერთიანების მცდელობებისა და, მეტიც, იდენტობის ყველანაირი კვლევის საძირკველს წარმოადგენს.

დისკურსი vs კულტურა, რეპრეზენტაცია vs გამოცდილება

ნება მიბოძეთ, თავდაპირველად ზოგად შტრიხებში წარმოგიდგინოთ თეორიული წინააღმდეგობები, შემდეგ კი ეთნოგრაფიულ საკითხებზე გადავიდე. ათწლეულების მანძილზე კულტურული ანთროპოლოგია მნიშვნელობის ცნებას უდგება, როგორც მთავარ გასაანალიზებელ ობიექტს, ლამის უარის თქმით ადრეულ საკვანძო საკითხებზე თრეიტების, საგნებისა და ქცევების ჩათვლით. თუმცა, კულტურულ ანთროპოლოგებს განსხვავებული ხედვები აქვთ იმასთან დაკავშირებით, თუ რა არის "მნიშვნელობა" და სად უნდა ვეძებოთ ის. გამოიკვეთა ორი ზოგადი ხედვა, რომელთაც პირობითად ვუწოდებ *რეპრეზენტაციულს* (იგივე *საზოგადოებრივს*) და *ემპირიულს,* გამოცდილებაზე დაფუძნებულს (იგივე *პიროვნულს*). რეპრეზენტაციულ ხედვაში კიდევ ორ მხარეს განვასხვავებ: *სიმბოლურსა* და, შედარებით ახალ, *დისკურსულ* მიდგომებს. იდენტობა საკამათო თემა აღმოჩნდა როგორც თავად რეპრეზენტაციული ბანაკის შიგნით (სიმბოლურ და დისკურსულ ანთროპოლოგებს შორის), ისე, ზოგადად, რეპრეზენტაციულ და ემპირიულ ბანაკებს შორისაც.

რეპრეზენტაციულ და ემპირიულ პოზიციებს ისე უნდა მივუდგეთ, როგორც იდეალურ ტიპებს: ბევრი კვლევა ორაზროვნების შემცველია იმის მიუხედავად, ამ ორიდან რომელი მიმართულებისკენ იხრება. ეს ნიშანდობლივია "მნიშვნელობისთვის", რადგან იგი საკმაოდ მოუხელთებელი ცნებაა და დამოკიდებულია ინდივიდის შინაგან თუ გარეგან მსოფლმხედველობრივ ლოკუსზე. ზემოთ მოყვანილ ორ თვალთახედვას ცალ-ცალკე განვიხილავ, თუმცა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი შეუთავსებელია, უფრო

მეტიც, მოგვიანებით დავასაბუთებ, რომ ყველაზე საინტერესო ახალი კვლევები ამ ორ მიმდინარეობას შორის არსებული მოჩვენებითი შეუთავსებლობის გადალახვას ცდილობენ.

კულტურული ანთროპოლოგიის სივრცეში რეპრეზენტაციული მიდგომა დომინირებს. სიმბოლური ანთროპოლოგიის მიმდევრები, რომლებიც კლასიკურ რეპრეზენტაციულ მიდგომას მიეკუთვნებიან, ცდილობენ საზოგადოებრივი ენა, სურათ-ხატები, რიტუალები და წარმოდგენები გაშიფრონ. მათი ჩვეული ანალიტიკური პროცედურა, სახელად "ინტერპრეტირება", ან "სავსე აღწერა", რომელიც კლიფორდ გირცმა (Clifford Geertz 1973) და მისმა მიმდევრებმა დაამკვიდრეს, მჭიდრო კავშირშია ლიტერატურულ კრიტიკასთან. როგორც ერთხელ გირცმა აღნიშნა: "ადამიანების კულტურა ტექსტთა ანსამბლია... რომელსაც ანთროპოლოგი დირიჟორობს მათ მხრებს მიღმა წასაკითხად, ვისაც ეს კულტურა სინამდვილეში ეკუთვნის" (1973: 452). თუმცა, ბოლო წლებში მრავალი ანთროპოლოგი, რომელიც სიმპათიით არის განმსჭვალული ინტერპრეტირების მეთოდისადმი და, ამავე დროს, მიყურადებულია სოციალურ შევიწროებასა და ცვლილებებზე, დააფიქრა გირცის ანალოგიამ: ის გვთავაზობს კულტურულ სტაგნაციას, ან, ყოველ შემთხვევაში, კულტურის ინერტულობას აზვიადებს. მათთვის უფრო დინამიკური პრაქტიკაა მისაღები, ამიტომ თვალყურს ადევნებენ "დისკურსების" წარმოქმნასა და მიმოქცევას, რომლებსაც ძირითადად პოლიტიკური სარჩულის მქონე ლინგვისტურ წარმონაქმნებად განიხილავენ. ამგვარად, დისკურსულ ვერსიაში რეპრეზენტაციულმა თეორიამ დროითი განზომილება და მასთან ერთად ძლიერი პოლიტიკური და ლინგვისტური მიმართებაც შეიძინა. მიუხედავად ამისა, დისკურსული მეთოდის მიმდევართა საქმიანობაში რეპრეზენტაციული ანთროპოლოგიის ფუნდამენტური დაშვება მაინც შეინიშნება: მნიშვნელობა ძირეულად საზოგადოებრივი ფენომენია, რომელიც სიმბოლოების მატარებლების მიმოქცევის შედეგად წარმოიქმნება და შესაძლებელია მათი ინტერპრეტაციული ანალიზი.

რეპრეზენტაციული მიდგომა უწინაც ნაყოფიერი გახლდათ და ახლაც დიდი გავლენით სარგებლობს, თუმცა ის ბევრ კრიტიკასა და გამოწვევას აწყდება. აზრთა სხვადასხვაობა, როგორც მინიმუმ, თარიღდება თეოდორ კრებერის (Theodore Kroeber) შეხედულების ედუარდ სეპირისეული (Sapir 1917) კრიტიკით, რომელიც კულტურას მოიაზრებდა, როგორც ცალკეული ინდივიდებისგან დამოუკიდებელ, "ზეორგანულ" მთლიანობას, ევოლუციურ ფენომენს. მომდევნო ესეებში სეპირი შეცდომაში შემყვან "სელფის მომცველი ცალკეული მნიშვნელობების ფანტასმაგორიულ სამყაროზე" მიუთითებს, რომელიც ადამიანთა ცხოვრების კომპლექსურობისა და უშუალო მდინარების გასამარტივებელ სოციალურ-მეცნიერულ აბსტრაქციას წარმოადგენს, ისეთს, როგორიცაა "კულტურა" (1949b: 580-581; 1949a). სეპირის მსგავსად, შემდგომმა კრიტიკოსებმა კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენეს რეპრეზენტაციული ანთროპოლოგია,

რადგან ის მნიშვნელობის საზოგადოებრივ სიმბოლოებზე იყო ფოკუსირებული და ისინი უპირობოდ სოციალურ ფენომენად მიაჩნდა. მოკლედ რომ ვთქვათ, მათ უნდობლობა გამოუცხადეს პიროვნული გამოცდილებისა და ბიოგრაფიისგან გამოცალკევებული კოლექტიური აბსტრაქციების რეიფიკაციას (Strauss and Quinn 1997; D'Andrade 1995; Linger 1994; Parish 1996; Sperber 1996; Shore 1996; Rapport 1997; Bloch 1998).

განხეთქილების ჩამომგდებები - ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგები და სხვადასხვა მწერალი, კეთილგანწყობილი ფენომენოლოგიური, ჰუმანისტური და ეგზისტენციალური მიდგომებისადმი, რიგ საკითხებში ურთიერთშეუთანხმებლობის მიუხედავად, ძირითად აქცენტებს მენტალურ პროცესებზე, ინდივიდუალურ თავისებურებებზე, ემპირიულ უშუალობასა და პიროვნულ მოღვაწეობაზე სვამენ. ისინი კულტურას აღიქვამენ, როგორც გავრცელებად, სუბიექტურ ფენომენს (Wallace 1961; Schwartz 1978) და არა როგორც სოციალურ წარწერას ან, ჯული ტეტელის (Julie Tetel) დასამახსოვრებელ ფრაზას თუ გავიხსენებთ, "ღრუბელს ცინცინატის თავზე" (Strauss and Quinn 1997: 19). იმის ნაცვლად, რომ საზოგადო ტექსტების ან მათი ანალოგების წაკითხვა ლიტერატურული კრიტიკის ყაიდაზე სცადონ, ასეთი ანთროპოლოგები მობილიზებას ფსიქოლოგიურ თეორიებს უკეთებენ იმისთვის, რომ დასკვნები პიროვნულ სუბიექტურობებზე სიღრმისეული ინტერვიუებისა და ინტერპერსონალური ჩართულობის სხვადასხვა ფორმის საფუძველზე გამოიტანონ. ამას ყველაზე მოკრძალებულად "პიროვნებაზე ორიენტირებულ ეთნოგრაფიას" უწოდებენ (Levy 1994; Hollan 1997; Linger 2001).

შეჯამებისთვის, ძირითადი ასპექტები, რაშიც რეპრეზენტაციული და ემპირიული თეორეტიკოსები ერთმანეთს არ ეთანხმებიან, შემდეგია: "მნიშვნელობა" სიმბოლურ-დისკურსული პრიზმიდან უკეთ ჩანს თუ ის მენტალური მოვლენაა? "მნიშვნელობა" საზოგადოებრივ რეპრეზენტაციებშია ლოკალიზებული თუ გონებაში? და მათთვის, ვისაც რეპრეზენტაციული და ემპირიული პერსპექტივების მსჯელობაში ჩართვა სურს, შემდეგი კითხვა ჩნდება: თუ "მნიშვნელობის" აღქმა როგორც საზოგადოებრივად, ისე პიროვნულადაა შესაძლებელი, როგორ შეიძლება წარმოვიდგინოთ შესაძლო კავშირები ამ ორ სამყაროს შორის?

ზემოაღნიშნულ თეორიულ საკითხებზე სამსჯელოდ იდენტობა კარგი თემა აღმოჩნდა, ამიტომაც იგი მეოცე საუკუნის ბოლოს ცხარე ანთროპოლოგიური დებატის საგანი გახდა. დისკურსული თეორეტიკოსები რეპრეზენტაციული ბანაკიდან, რომელთა მიდგომაც "მნიშვნელობის" მერყეობას და მის პოლიტიკურ თუ მორალურ კონოტაციებს უსვამდა ხაზს, განსაკუთრებულ ყურადღებას მოითხოვდნენ იდენტობის მრავალფეროვნების, არასტაბილურობისა და სტრატეგიული საზრისის მიმართაც. მათი აზრით, მეოცე საუკუნის ბოლოს მომრავლებული იდენტობები და იდენტობის ჰიბრიდები მიუთითებს გაცვეთილ, არაადეკვატურ დამოკიდებულებაზე, რომელმაც

ეთნიკური ჯგუფები, გენდერი და ერები, მათთან ასოცირებულ წეს-ჩვეულებებსა და კულტურებთან ერთად, დროში გაყინა. იდენტობა კი, სავარაუდოდ ორმაგი ვალენტობის მქონე (როგორც სოციალური კატეგორია და როგორც პიროვნული გამოცდილება), ემპირიული ანთროპოლოგების წისქვილზე ასხამდა წყალს, რომლებიც რეპრეზენტაციულ პოზიციას იმაში ედავებოდნენ, რომ ის ახდენს ადამიანთა რედუცირებას კატეგორიალურ ნიმუშებზე და, მაშასადამე, უგულებელყოფს პიროვნებათა განსაკუთრებული და უნიკალური სელფების აქტიური გენერირების შესაძლებლობებს. შევეცდები იდენტობისადმი ამგვარი ცვალებადი დამოკიდებულება უფრო ახლოდან წარმოგიდგინოთ და დავიწყებ რეპრეზენტაციულ ბანაკში მომხდარი ძვრებით.

იდენტობა როგორც დისკურსული პროდუქტი

დისციპლინის არსებობის ისტორიის მანძილზე ანთროპოლოგები იდენტობას განიხილავდნენ, როგორც, შედარებით, უპრობლემო ფენომენს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ისინი ჯგუფსა და კულტურას აღიქვამდნენ მჭიდროდ მოსაზღვრე აბსტრაქციებად, რომლებიც ურთიერთშემდგენელია, შედარებით მყარია და ლოკალიზებულია შემოსაზღვრულ სივრცეში. ამრიგად, “ბალელებს”, ვინც ცხოვრობს კუნძულ “ბალიზე”, აქვთ “ბალიური კულტურა”, მამლების ჩხუბი, ტექნონიმები (მშობლებისადმი მიმართვა პირველი ბავშვის სახელით) და ანტიპათია კუმულაციური ურთიერთობების მიმართ; “იაპონიაში” მცხოვრებ “იაპონელებს” აქვთ “იაპონური კულტურა”, სტატუსის რიტუალები, ღირსების გრძნობა და მორალური ვალდებულებები. მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთი ანთროპოლოგი ჯერ კიდევ მეოცე საუკუნის შუახანებიდან ალაპარაკდა არაორთოდოქსულ ანალიზზე - რომ იდენტობები შესაძლოა საოცრად არამდგრადი იყოს (Leach 1977; Mitchell 1956) და რომ საზიარო კულტურა არ არის მათი განმსაზღვრელი ასპექტი (Barth 1969), “საღი აზრის” მოდელმა - “ჯგუფი კულტურასთან ერთად”- ცვეთა რეალურად მხოლოდ საუკუნის დასასრულისკენ დაიწყო. შემთხვევითი სულაც არაა, რომ ეს “პოსტმოდერნისა” და “გლობალიზაციის” შესახებ ინტენსიურ თეორიულ მსჯელობებს დაემთხვა.

ფილოსოფოსებისა და სოციალური კრიტიკოსების თანახმად, გლობალიზაცია სახელმწიფოთაშორისო მიგრანტების დიდ რაოდენობას გადაისვრის დეზორიენტაციის გამომწვევ, რადიკალურ სოციალურ თუ კულტურულ გარემოებებში. ისიც კი, ვინც სახლიდან არ გამოდის, ძალაუნებურად აწყდება უცხოელებს, უცხოურ წეს-ჩვეულებებს, უცხოურ პროდუქტებს, უცხოურ საწარმოებსა თუ უცხოურ მედიას. პოსტმოდერნის თეორია ამტკიცებს, რომ ადამიანებისა და წარმოდგენების სწრაფი, დაუღალავი მიმოქცევა განსაცვიფრებელი ეფექტების გამოუკვლევ ჯაჭვს წარმოქმნის, რაც ამღვრეულ იდენტობებს, მნიშვნელობადაკარგულ მნიშვნელობებსა და შერეულ

კულტურებს მოიცავს.

ახალმა მსჯელობამ ბევრ ინტერპრეტაციულ ანთროპოლოგს დაანახა, რომ მათ თეორიას კულტურის შესახებ ყავლი გაუვიდა, ტრადიციულ სიმბოლურ ანთროპოლოგიას გზა აებნა ამ ულმობლად ფარდობით სამყაროში, რომელიც მუდმივი მოძრაობით, არამდგრადობითა და გადაკვეთებით ხასიათდება. რიტორიკული ენის სავარძელში მოკალათებული მომხიბვლელი, დინამიკური თეორიები მიგვანიშნებდა, რომ ჰოლისტური მიდგომა კულტურისადმი - სიმბოლოთა სისტემა, რომელიც თაობიდან თაობას სივრცულად შემოსაზღვრულ ჯგუფში გადაეცემა - იყო მოძველებული ეპისტემის გადმონაშთი. მაგალითად, ნათელია ვინაა "იაპონელი" და ვინ არა, როდესაც "იაპონელი ხალხი" ყველგან ცხოვრობს? შეგვიძლია მყვირალა მაკდონალდსებითა და ჰოლივუდური ფილმებით გაჯერებული "იაპონური კულტურა" თანმიმდევრულ, დამოუკიდებელ, მტკიცე მთლიანობად განვიხილოთ? იმის გათვალისწინებით, რომ სუშის ბარები და საკარაოკე დარბაზები სან-ფრანცისკოსა და სან-პაულუშიც გავრცელდა, როგორ შეუძლია ვინმეს ამტკიცოს, რომ "იაპონური კულტურა" მხოლოდ "იაპონიით" შემოიფარგლება? კულტურულ ანთროპოლოგებს ასეთი კითხვების წინაშე მერყეობა დაეტყოთ, არ იცოდნენ კულტურებსა და იდენტობებზე რა და როგორ ეფიქრათ, მით უფრო ისეთ სამყაროში, რომელიც დღითიდღე პატარავდება.

გლობალიზაციასთან დაკავშირებული თეორიული გაურკვევლობის გაძლიერება იქცა ისტორიული მობრუნების წერტილად, რაც თვალნათლივ 1980-იანებში გამოჩნდა. იგი მიმართული იყო სოციალური ანალიზის სალიტერატურო და ისტორიული მეთოდებისკენ, ცვლილება კი ბევრმა ფემინისტმა მწერალმა, პოსტსტრუქტურალისტმა ისტორიკოსმა და ზოგიერთმა ისეთმა ანთროპოლოგიურმა კრიტიკოსმა წააქეზა, როგორიცაა კლიფორდი და მარკუსი (Clifford and Marcus 1986); ჩამოთვლილთაგან ყველამ, პოსტმოდერნისტი ფილოსოფოსების მსგავსად, იდენტობებისა და მნიშვნელობების სიტუაციურობას გაუსვა ხაზი. პოსტმოდერნისტების წარმოდგენებმა ეპოქალურ ცვლილებზე, რომელიც ფემინისტურ და პოსტსტრუქტურალისტურ მოძრაობებთან ჰარმონიულად იყო შეჯერებული, გამოიწვია ახალი ანალიტიკური ხერხების დანერგვა, რამაც, თავის მხრივ, რეპრეზენტაციულ მიდგომაში თეორიული ინოვაციები წაახალისა. გამოვლენილი "დისკურსები" ბევრისთვის ანთროპოლოგიური კვლევების უფრო მნიშვნელოვანი შემადგენელი ნაწილი გახდა, ვიდრე "კულტურა".

"კულტურის" შეცვლა "დისკურსით" მხოლოდ ტერმინოლოგიური სტილის ცვლილება არ გახლავთ. ეს მიანიშნებს სკეპტიციზმზე ტერმინის - "კულტურა" -პლატონური კონოტაციის მიმართ, სიმბოლური სისტემების უცვლელი ინტერპეტაციებით უკმაყოფილებაზე და მიუთითებს მნიშვნელობაზე, როგორც სხვადასხვანაირად ფორმულირებად, ძალმოსილებით შთაგონებულსა და უაღრესად მერყევ კონცეფციაზე. შესაბამისად, ანთროპოლოგიის უმთავრესი საზრუნავი

მუდმივად ცვლად კატეგორიებსა და ნარატივებში მნიშვნელობების *ქმნადობის* მიმდინარე პროცესი ხდება. ამ ახალი პოზიციის მნიშვნელოვანი დასკვნა ისაა, რომ იდენტობის კატეგორიებიც (ტრადიციულად, კულტურისა და სოციუმის ეთნოგრაფიული კვლევების უდაოდ საწყისი წერტილები) ცვალებადია და მათ უნდა მოეპყრან, როგორც დისკურსული ანალიზის ობიექტებს და არა როგორც ჯგუფის უბრალო მარკერებს.

თუ იდენტობები მოიშალა, კულტურები კი მოხეტიალედ და საზღვრები - ადვილად გამტარად იქცა, რეპრეზენტაციული ანთროპოლოგიის ძველ, "საღი აზრის" საფუძვლებს - "ვინ", "რა" და "სად" - ქაოსი მოიცავს. მოკლედ რომ ვთქვათ, ყოფილი თეორიული მსჯელობის კონცეპტუალურ ერთობებს - შემოსაზღვრული ჯგუფები და მათთან ასოცირებული კულტურული ერთეულები - ახლა დისკურსული ანთროპოლოგები ეპყრობიან, ისე როგორც ისტორიულ პროდუქტებს და ეს პროდუქტები, იდენტობის სხვა გაგებებთან შედარებით, მათი ეთნოგრაფიული კვლევების ფოკუსირების ახალ ობიექტად იქცა.

გამოცდილებაზე ორიენტირებული პასუხები

მათთვის, ვინც დარწმუნებულია, რომ სამყარო უჩვეულო დინების მდგომარეობაშია, მათთვის, ვინც ისტორიას ერთიან, ჰარმონიულ მდინარედ ხედავს და მათთვის, ვისაც ადამიანის მოქნილობაზე მტკიცე შეხედულებები გააჩნია, დისკურსული თეორიული მსჯელობა საკმაოდ მიმზიდველია. მაგრამ მისი ერთ-ერთი შედეგი პიროვნულის ხარჯზე საზოგადოებრივი სივრცისადმი პრივილეგიის მინიჭებაა. ეს იმას ნიშნავს, რომ დისკურსული თეორეტიკოსები, მათ მიერ გაკრიტიკებული ინტერპრეტაციული მიდგომის მხარდამჭერების მსგავსად, იდენტობას წარმოაჩენენ, როგორც მეტისმეტად პიროვნების გარეთ მყოფ ფენომენს. ისინი ან აკნინებენ მის სუბიექტურ ასპექტებს, ან საზოგადოებრივი რეპრეზენტაციების წარმოებულად განიხილავენ. მათი მიდგომა ქმნის "სუბიექტურ პოზიციებს", ან, როგორც მავანმა შეიძლება უწოდოს, "ვირტუალურ იდენტობებს" - საზოგადოებრივი დისკურსების მიერ გამოკვეთილ იდენტობის ნიშნებს. ეჭვგარეშეა, იდენტობების პიროვნული მისაკუთრება მეორადი, ანუ ნაშთური ფენომენია: პიროვნებები ირჩევენ, ან მათ თავს ახვევენ, ან იძულებულნი არიან, აირჩიონ იდენტობის რომელიმე ცვალებადი ნიშა, რომლის დაკავების საშუალებაც აქვთ. მაგრამ მტკიცება, რომ დისკურსული ანალიზი სრულად წარმოაჩენს იდენტობის შექმნის პროცესს, მიუღებელია ბევრი ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგისთვის და სხვა, ემპირიაზე ორიენტირებული თეორეტიკოსისთვის.

ასეთი თეორეტიკოსები კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებენ წინაპირობას იმის შესახებ,

რომ იდენტობები, რომლითაც ადამიანები ცხოვრობენ, ემთხვევა, ან პირდაპირ გამომდინარეობს ვირტუალური იდენტობებისგან. თითქმის არც ერთი ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგი, როგორიც არ უნდა იყოს მისი თეორიული გემოვნება, არ დაეთანხმება მოდელს, რომელიც პიროვნებებს დისკურსებზე ან რაციონალურ აქტორებზე დაიყვანს. მართლაც, ზოგიერთი სხვა ანთროპოლოგი, არა აუცილებლად ფსიქოლოგიური, უბრალოდ, პიროვნულობის უფრო კომპლექსური მოდელის მომხრე (მაგალითად, ეგზისტენციალურ ან ფენომენოლოგიურ სფეროში მოღვაწე), რეპრეზენტაციულ მიდგომას შეუფერებლად მიიჩნევს. ბევრი დაუღალავად ცდილობს მოიფიქროს ხედვის ისეთი წერტილი, რომელიც პიროვნულობას იდენტობის კვლევის ორბიტაზე, ან, უფრო მეტიც - ცენტრში შემოიყვანს.

ხმა განსაკუთრებით აიმაღლეს “ინდივიდუალობის” მნიშვნელობის მომხრეებმა, რომლებიც ხაზგასმით აცხადებდნენ - “ადამიანი უპირველეს ყოვლისა” (Rapport and Overing 2000: 187). აღსანიშნავია, რომ რაპორტი და ოვერინგი განასხვავებენ “ინდივიდუალობას”, ანუ ცალკეული ადამიანისთვის უფლებების მიმნიჭებელ თეორიულ აბსტრაქციას, “ინდივიდუალიზმისგან”, ანუ ისტორიულად განპირობებული იდეოლოგიისგან. ინდივიდუალობა “განუყრელადაა მიბმული ინდივიდის ცნობიერებასთან, იმ უნიკალურ ცოდნასა და ამ ცოდნის გაცნობიერებასთან, რომელიც ადამიანის განსხეულების ნიშანია” (2000: 185). ეს განცხადება ეთანხმება ენტონი კოენის (Anthony Cohen) “იდენტობის ალტერნატიულ ანთროპოლოგიას”, პროექტს, რომელიც რეკომენდირებულია რამდენიმე სხვა ევროპელი ანთროპოლოგის მიერ, ნიგელ რაპორტისა (Rapport 1997) და მარტინ სოკფელდის ჩათვლით (Sökefeld 1999). კოენი დაჟინებით ამტკიცებს, რომ არათანმიმდევრული და დისკრიმინაციულია სხვებში იმ ცნობიერების უარყოფა, რომელსაც ანთროპოლოგები გარდაუვლად მიაწერენ საკუთარ თავს (Cohen 1994). კოენისთვის სტერეოტიპული განსხვავება ეგოცენტრული დასავლეთისა და სოციოცენტრული არადასავლეთის სელფებს შორის ნაივური და აღმაშფოთებელია, ასეთი იდეოლოგიური მიდგომა ცრურწმენას უახლოვდება (Spiro 1993). ამის ნაცვლად ის ამტკიცებს, რომ იდენტობის შესწავლას “ადამიანის, როგორც სუბიექტის დეკოლონიზაცია” (Cohen 1994: 162) სჭირდება, რევოლუციური, ახალი ორიენტირი, რომელიც ამოსავალ წერტილად თვითცნობიერ ადამიანს აიღებს და არა კოლექტიურ რეპრეზენტაციებს.

ნიგელ რაპორტმა, განიხილა რა სოციალური მეცნიერებების “დეჰუმანიზაცია” (1997: 23), გამოაქვეყნა ფილოსოფიური მანიფესტი, რომელიც იზიარებდა კოენის პოზიციას. რაპორტის *ტრანსცენდენტული ინდივიდი*, დაფუძნებული ადამიანთა უფლებების პერსპექტივაზე, ალმაცერად უყურებს კოლექტიური იდენტობის ცნებას, სამაგიეროდ კი პიროვნებაზე ორიენტირებულ კვლევებს წამოწევს წინ და ხაზს უსვამს “ინდივიდის ცნობიერებასა და კრეატიულ ჩართულობას... სოციოკულტურულ

გარემოებებში" (1997: 1). მარტინ სოკფელდი (1999) ანალოგიურად უარყოფს პიროვნების დაკნინებას ვირტუალური იდენტობების კოქტეილამდე და გვთავაზობს, ერთმანეთისგან განვასხვაოთ იდენტობა და სელფი. სოკფელდი განიხილავს გილგითელი (პაკისტანი) ალი ჰასანის მაგალითს. ამბავი, რომელიც ეთნოგრაფისთვის ბევრ რამეს ჰფენს ნათელს, იწყება თავისი მეგობრის ვიზიტით მის ნათესავთან ქორწილში. ალი რიტუალების მსვლელობისას საკუთარ რელიგიასა და მოდგმასთან დაკავშირებულ სხვადასხვა იდენტობას მართავს და იცვლის; ამას ახდენს ბევრი უხერხული ინციდენტის გავლით, ზოგიერთ იდენტობას გაურბის კიდეც იმის შესაბამისად, თუ ვისთან უხდება ინტერაქცია. ერთი სიტყვით, ალის თანხვედრაში მოჰყავს თავისი იდენტობები, უთავსებს მას სხვებთან ურთიერთობების ცვალებად კონტურებს. სოკფელდი ზოგად დასკვნას აკეთებს: "შეუძლებელია ჩასწვდე მრავალი იდენტობის მქონე ინდივიდთა ქცევას სელფთან შეხების გარეშე" (1999: 418), რომელიც ეყრდნობა და აერთიანებს ამ იდენტობებს. სოკფელდის მტკიცებით, სელფი წარმოადგენს ყველა ადამიანისთვის დამახასიათებელ მთლიანობას, რომელიც ავტონომიურია, ძალუძს რეფლექსია და თავისუფალი მოღვაწეობა.

ამგვარად, კოენისა და რაპორტის მსგავსად, სოკფელდი უარყოფს "კულტურულ და სოციალურ დეტერმინიზმს, რომელიც არადასავლური [ჩვეული] სელფის კონცეპტუალიზაციის მიღმა იმალება" (1999: 419). ეს ავტორები იდენტობას ხედავენ როგორც თვითცნობიერი ძალის მოქმედების პროდუქტს, რომელიც სოციალურ გარემოში საზოგადოებრივი რეპრეზენტაციების მიმოქცევით მოქმედებს (მაგრამ მისით არ განისაზღვრება). პირდაპირ თუ ირიბად ისინი აკრიტიკებენ ემილ დიურკემისეულ სოციოლოგიას, ფუნქციონალისტურ სოციალურ ანთროპოლოგიას, გირცისეულ სიმბოლურ ანთროპოლოგიასა და ზემოდან ქვემოთ ორგანიზებულ დისკურსულ მიდგომებს, მათ ნაცვლად კი სწყალობენ ეგზისტენციალურ და ჰუმანისტ ფილოსოფოსებს (ნიცშე, სარტრი, რორტი) და წინ წამოსწევენ სელფის დიდხანს უარყოფილ თეორეტიკოსებს (ჰელოუელი, ბეიტსონი, მიდი).

თანამედროვე საზღვარი რეპრეზენტაციულ და ემპირიულ მიდგომებს შორის გამოაცალკევებს დისკურსივისტებს (რომლებიც ემერჯენტული საზოგადოებრივი იდენტობების ფორმირებას ანიჭებენ უპირატესობას) ინდივიდზე ორიენტირებული ანთროპოლოგებისგან (ვისი ანალიზიც იდენტობათა პიროვნულ მორგებაზეა ფოკუსირებული). მომდევნო სექციაში, მიუხედავად იმისა, რომ მოცემულ სტატიას სიღრმისეულ ნარკვევად არ მოვიაზრებ, ვეცდები გამოვკვეთო მკაფიო და კონტრასტული ასპექტები ეთნოგრაფიის მიერ შემოთავაზებულ, თანამედროვე იდენტობის სამ ცალკეულ ჟანრში: გენდერის კვლევა, ეროვნულობისა და ეთნიკურობის კვლევა, პოსტმოდერნიზმისა და გლობალიზაციის კვლევა.

გენდერული იდენტობები

ბოლო რამდენიმე ათწლეულის განმავლობაში ფემინისტი სწავლულები გენდერული კატეგორიზაციის ბუნებრიობას უფრო და უფრო მეტი სკეპტიციზმით უყურებენ. ძირითადად იმაზე აპელირებენ, რომ გენდერი სოციალურად და დროში ცვლადი დისკურსული კონსტრუქტია. კულტურულ ანთროპოლოგიაში ასეთ ტენდენციას საყოველთაოდ აღიარებული კატეგორიების მიმართ ხანგრძლივი დისციპლინური სკეპტიციზმის პრეცედენტები გააჩნია. ანთროპოლოგიურ ანალიზში რელატივიზაცია სტანდარტულ ქმედებას წარმოადგენს: ესაა ეთნოცენტრისტული ვარაუდების გამჟღავნება იმის თაობაზე, რა არის ბუნებრივი ან უნივერსალური. წინათ ანთროპოლოგთა ყურადღება წარმართული იყო იმგვარ სავარაუდო უნივერსალურ ფსიქიკურ მახასიათებლებზე, როგორიცაა ოიდიპოს კომპლექსი, (Malinowski 1955), გარდატეხის ასაკის თანხმლები შფოთვა ყმაწვილობის პერიოდში (Mead 1961) და ემოციები (Lutz 1988). თავის მნიშვნელოვან კრიტიკაში დევიდ შნაიდერი (Schneider 1980) დაჟინებით ამტკიცებდა, რომ ნათესაობაც კი, განსაკუთრებით, სისხლით ნათესაობა, თავიდან ბოლომდე სიმბოლური კონსტრუქტია. გავლენიანი ისტორიკოსები, რომელთაგან აღსანიშნავია მიშელ ფუკო, ფიქრობდნენ რომ ადამიანთა გამოცდილების ყველაზე ინტიმური სფეროები, სექსუალობის ჩათვლით (Foucault 1990), დისკურსულად დეტერმინებული და ისტორიულად განპირობებულია.

ფემინისტი მწერლები ეყრდნობოდნენ სიმონა დე ბოვუარის ცნობილ აფორიზმს “ქალად არ იბადებიან, ქალები შემდეგ ხდებიან” (de Beauvoir 1957: 267) და გენდერზე მსგავს კრიტიკას აქვეყნებდნენ. ახლა უკვე ფემინისტთა საკმაოდ დიდი და მტკიცე თეორიული შენობა და ეთნოგრაფია ამტკიცებს, რომ გენდერული კატეგორიები, როლები, მნიშვნელობები და, შესაბამისად, იდენტობები ბუნებრივი და ბიოლოგიური მოცემულობა კი არა, ისტორიულად ცვლადი, ძალაუფლებით შთაგონებული დისკურსული პრაქტიკებია (Rosaldo and Lamphere 1974; di Leonardo 1991; Ortner 1996).

ნენსი ჩოდოროუს *„გრძნობების ძალაუფლება“* (Chodorow 1999) რელატივიზაციის თვალსაჩინო ნიმუშს წარმოადგენს, თუმცა ოდნავ სხვა რაკურსითაა დანახული - ის ინდივიდუალური სუბიექტურობების თემას უტრიალებს. ჩოდოროუ ფსიქოდინამიკური თეორიისა და თავისი პირადი კლინიკური დაკვირვებების მობილიზებას ახდენს იმისთვის, რომ აჩვენოს, თუ როგორ ხდება გენდერული მნიშვნელობების გაპიროვნება. აღსანიშნავია, რომ იგი საკუთარ ნაშრომს მთლიანად არ უპირისპირებს ზემოთქმულ დისკურსზე ორიენტირებულ ფემინისტურ სწავლებას. ის აკრიტიკებს ფსიქოანალიზს გენდერულ განსხვავებებზე გაუმართლებელი

განმაზოგადებელი ტენდენციების გამო და ამით აკადემიურ ფემინიზმს საკადრისს მიაგებს. შემდგომ გენდერულ უთანასწორობებსა და გენდერული მნიშვნელობების კონკურენციას უსვამს ხაზს და აღიარებს, რომ იმ ქალთა სუბიექტურობა, რომლებსაც იგი აღწერს, „ეფუძნება გენდერის ისტორიულად განლაგებულ, კულტურულ, დისკურსულ კონსტრუქციებს" (1999: 91). თუმცა, ამავე დროს, ჩოდოროუ უარყოფს ისეთ მიდგომას, რომელიც სუბიექტურობას პირდაპირ საზოგადოებრივი წყაროებიდან წარმოშობს.

ჩოდოროუ კლინიკურად აკვირდება და ერთმანეთს ადარებს ორ ქალბატონს, რომელთაც პირობითად "ჯ"-სა და "ზ"-ს უწოდებს. "ჯ"-ს შემთხვევაში, "გენდერის მნიშვნელობაში განსხვავებები მამრობითსა და მდედრობითს შორის ცენტრალურია და გენდერის კონსტრუირებისთვის მთავარი ემოცია სიბრაზეა" (1999: 79). "ჯ"-სთვის მამაკაცური სიბრაზე მოუხელთებლობას, უდარდელობასა და თავისუფლებას ასახავს მაშინ, როცა ქალური სიბრაზე ცუდი, დესტრუქციული და დაუცველობის მაჩვენებელია. "ჯ"-სთვის თავის მამაკაცად წარმოდგენა დაცვითი მექანიზმია უუფლებობისა და ვიღაცაზე დამოკიდებულების წინააღმდეგ. მეორეს მხრივ, "ზ" თავშესაფარია "დედამისის და დედობრივი ფემინურობის სურათ-ხატებისა, რომლებიც მისთვის თითქმის ამაზრზენია" (1999:82). მისი თქმით, გრძნობს რომ დედამისი სუსტი ქალი იყო და არ შეეძლო შვილების მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება. ამ შემთხვევაში ფსიქოლოგიური დაცვის მექანიზმი გაყოფაა - კარგი, წმინდა მამა, ცუდი, ბიწიერი დედის წინააღმდეგ - მაგრამ ეს "ზ"-ს უჩენს სხვა პრობლემას, რაც საკუთარი ქალურობისადმი სირცხვილნარევ დამოკიდებულებაში გამოიხატება. ჩოდოროუ (1999: 83) ასკვნის:

"ზ"-ს გენდერის კონსტრუქციას ემოციური მოხაზულობა გააჩნია, რაც მკვეთრად განსხვავდება "ჯ"-სგან. "ზ"-ს არ უნდა და არც წარმოიდგენს საკუთარ თავს მამაკაცად. ამის ნაცვლად, მას ხაზგასმით უნდა კაცის ყოლა. ემოციურად, კოგნიტურად და გაცნობიერებულ ფანტაზიებში იგი ჰეტეროსექსუალურ ფემინურობას ავლენს. "ზ"-ს მიერ მამაკაცების გაიდეალება მას აფიქრებინებს, რომ კაცებს მისი დახსნა შეუძლიათ; რაც შეეხება "ჯ"-ს, მისთვის კაცებისა და ბიჭების მოჩვენებითი თავდაჯერებულობა და უდარდელობა ცენტრალურია. "ზ"-სთვის სირცხვილი და აღტკინება ემოციურად საკვანძო მომენტია მისი გენდერული გრძნობებისთვის; "ჯ"-სთვის გენდერის განმსაზღვრელი კრიტერიუმი არის სიბრაზე.

მიაქციეთ ყურადღება, რომ ორივე ქალის შემთხვევაში გენდერული იდენტობების მორგება ამერიკულ საზოგადოებაში გავრცელებულ კონცეფციებს, პრაქტიკებსა და უთანასწორობებს პასუხობს. თუმცა, როგორც ჩოდოროუ უსვამს ხაზს (1999: 90), მათი გენდერული სუბიექტურობების რედუქცია წმინდა ლინგვისტურ ან კულტურულ კონსტრუქტებზე შეცდომა იქნებოდა:

ჩემს მიერ განხილული ქალბატონებიდან სიმბოლურ სამყაროში არც ერთი შესულა ან არ მოუაზრებია საკუთარი თავი კულტურულ დისკურსში, უთანასწორო საზოგადოებასა თუ სახელმწიფოებრივ წყობაში. დაბადებიდან დღემდე ყველა აქტიურად აკონსტრუირებს საკუთარ გენდერს ინტენსიური ინდივიდუალური გრძნობებითა და ფანტაზიებით... და დამახასიათებელი თავდაცვითი პატერნებით... ასეთი პიროვნული განვითარება და ინდივიდუალური ემოციური ტონალობა გააჯერებს ნებისმიერი ადამიანის გენდერულ შეგრძნებებს.

ერთი სიტყვით, ჩოდოროუს აზრით, გენდერული იდენტობა რამდენადაც კულტურულია, იმდენადვე პიროვნულია: შეუძლებელია მისი რედუქცია საზოგადოებრივ რეპრეზენტაციაზე ან პიროვნების გარეთ არსებულ გარდაუვალობაზე. ამის ნაცვლად, ადამიანები რეპრეზენტაციებში ჩართულობის დროს იქმნიან იდენტობებს და გზას ცხოვრების ინდივიდუალური ტრაექტორიების შესაბამისად იკვლევენ.

ეროვნული და ეთნიკური იდენტობები

ახლახანს მომხდარი ისტორიული შემობრუნების გამო, ეროვნული და ეთნიკური იდენტობები უფრო და უფრო გარდამავალი და ფიქციური ჩანს. 1980-იანებში ნაციონალიზმზე გამოქვეყნებულმა ორმა მნიშვნელოვანმა ნაშრომმა (Anderson 1983; Hobsbawm and Ranger 1983), რომლებიც „წარმოდგენილ კომუნებსა“ და „გამოგონილ ტრადიციებს“ ეხებოდა, კვლევების მოზღვავება გამოიწვია. ფრაზა „წარმოდგენილი კომუნა“ იმ ფაქტს გამოხატავს, რომ ერის წარმომადგენელთა უმეტესობა ერთმანეთს არასოდეს შეხვედრია: სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეროვნული სოლიდარობის შექმნას განსაკუთრებული იდეოლოგიური სამუშაოს გაწევა სჭირდება. შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ერების ფუნდამენტი არ არის საერთო სისხლის, ენის ან კულტურის წინარე არსებობა; უფრო სწორი იქნება ვივარაუდოთ, რომ ისტორიულად განპირობებული გაზიარების *ნარატივები* და კოლექტიური იდენტობის თანმიმდევრული ილუზიები ქმნის სოლიდარობის საფუძველს. ამიტომაც, წარმოდგენილი კომუნების შესახებ შექმნილი ლიტერატურის მიხედვით, ერი, როგორც ყველა კოლექტივი, არის სიმბოლოებში, რიტუალებსა და ნარატივებში გამოწრთობილი ერთობა.

რიჩარდ ჰენდლერის „ნაციონალიზმი და კულტურის პოლიტიკა კვებეკში“ (Handler 1988) ამ თემაზე დაწერილი ცნობილი ეთნოგრაფიული ნაშრომი გახლავთ. ჰენდლერი აშკარად თავის მასწავლებელ დევიდ შნაიდერზე წინ მიდის და ამტკიცებს ნათესაობის ხელოვნურობას. შნაიდერი ისწრაფვოდა ამერიკული ნათესაობის გამძლე, ძირითადი სიმბოლოების გამოაშკარავებისკენ, მაგრამ ჰენდლერმა კვებეკში სიმბოლოების აქტიური *წარმოება* აღმოაჩინა, რომელშიც ძირითადი კულტურული

ვაკუუმი იყო ასახული:

მე აღარ დავიკვეხნი, რომ შემიძლია „განსაზღვრული“ კულტურის წარმოდგენა ან მისი ინტეგრაციულობის დემონსტრირება. ამის ნაცვლად აქცენტს კულტურული ობიექტივაციის დისკურსების ინტერპრეტირებასთან არსებულ მიმართებაზე გავაკეთებ - რაც შეზღუდული კულტურული ობიექტების კონსტრუირების მცდელობას გულისხმობს; ეს არის *პროცესი, რომელიც პარადოქსულად ახდენს ასეთი ობიექტების არარსებობის დემონსტრირებას* (Handler 1988: 14-15).

ამერიკული ნათესაობისგან განსხვავებით, კვებეკური ნაციონალიზმი გამოიგონა, გამოძერწა და პროპაგანდა გაუწია სპეციალისტთა ელიტამ. „კვებეკი“ ცარიელი კატეგორიაა, რომელსაც ფართოდ მიეწერება შიგთავსის არსებობა, თუმცა მისგან დაცლილია მანამ, სანამ კულტურის შემქმნელები საქმეს არ შეუდგებიან:

კვებეკელი რომ გახდე, უნდა ცხოვრობდე კვებეკში და უნდა იცხოვრო, როგორც კვებეკელმა. იცხოვრო, როგორც კვებეკელმა, ნიშნავს კვებეკურ კულტურაში მიიღო მონაწილეობა. ამ კულტურაზე საუბრისას ადამიანები არაცხადად საუბრობენ ტრადიციებზე, ქცევის ტიპურ გზებზე და სამყაროს ფორმულირების მახასიათებელ ხერხებზე; თუმცა, ამ თავისებურებების სპეციფიკური აღწერა ისტორიკოსების, ეთნოლოგების ან ფოლკლორისტების საქმეა. ასეთი აკადემიური კვლევები, როგორც ჩანს, იმ ფაქტს ამყარებს, რომ, იდეოლოგიური ცენტრალურობის მინიჭებისთანავე კვებეკური კულტურა შესწავლის ღირსი ხდება. მაგრამ ამ კულტურის არსებობის თითქმის აპრიორი დაჯერება გარდაუვლად გამომდინარეობს იმ რწმენიდან, რომ ადამიანთა გარკვეული ჯგუფი, კვებეკური ერი, არსებობს. ამ ჯგუფის არსებობა, თავის მხრივ, გულისხმობს გარკვეული კულტურის არსებობასაც (Handler 1988: 39).

მაშასადამე, ჰენდლერისთვისეროვნული იდენტობა გახლავთ მიმდინარე, ისტორიულად განპირობებული დისკურსული პროდუქცია და არა სიმბოლოებისა თუ მნიშვნელობების სტატიკური ქსელი. ამიტომაც იგი თავს არიდებს კვებეკის ისტორიას იმისთვის, რომ წარმოგვიდგინოს მისეული მოდელი, რომლის გაანალიზებასაც (და, როგორც ჩანს, გაკრიტიკებასაც) თავის პროექტში ცდილობს. მისი *კვებეკის დისკურსული პროდუქციის ისტორია* საკმაოდ განსხვავებულ ანგარიშს წარმოადგენს.

თუმცა, გენდერული იდენტობების მსგავსად, ეროვნულ იდენტობებსაც შეგვიძლია პიროვნული კუთხით მივუდგეთ. ეს მიდგომა ნათლად ჩანს ანასტასია კარაკასიდუს (Karakasidou 1997) სენსიტიურ, საკმაოდ ძლიერ კვლევაში, რომელიც მაკედონიაში ბერძნული იდენტობის სიყალბეს ეხება. კარაკასიდუს წინააღმდეგობებით აღსავსე წიგნი, რომლის გამოც მას სიკვდილით ემუქრებოდნენ, წარმოადგენს საბერძნეთის სახელმწიფოს, როგორც ერთი ერით დასახლებული არეალის საბრალდებო აქტს. სახელმწიფოს დანაშაული გახლავთ სასტიკი სიცრუე: არარსებული მეხსიერების გამოგონება, რომელიც მაკედონიის მცხოვრებთა წარსულ ცხოვრებას

აკნინებს. არსებითად, რეგიონი, რომელიც ეთნიკურად, ენობრივად და რელიგიურად ძალიან განსხვავდებოდა საბერძნეთისგან, „ოდითგანვე ბერძნულად“ წარმოაჩინეს. ისტორიული მოვლენები ხელახლა გადაიწერა: ბერძენი ჯარისკაცების მიერ გადამწვარი სოფელი, ოფიციალური ვერსიით, ბულგარელების მიერ ჩადენილი უხეში შეცდომა გახდა. ჰენდლერის მსგავსად, კარაკასიდუ პოლიტიკური ძალაუფლების მქონე ისტორიკოსების, განმანათლებლებისა და პროპაგანდისტების მიერ ხალხისთვის ვირტუალური რეალობის შექმნასა და „მოჯადოების“ პრაქტიკას დეტალურად აღწერს. მაგრამ თუ „კვებეკის“ წარმომშობს მივანიჭებთ კულტურულ რაობას, რაც, ჰენდლერის აზრით, დისკურსული სპეციალისტების საქმეა, ამ შემთხვევაში საქმე უფრო ავისმომასწავებელი გახდება: საბერძნეთის სახელმწიფოს მიერ წარსულის წაშლა და ახლის ფორმულირება. ჰენდლერისგან განსხვავებით, კარაკასიდუ ხაზს უსვამს საკუთარი ანგარიშის ისტორიულობას. იგი აპირისპირებს თავსმოხვეულ წარსულს ნამდვილად გამოვლილ წარსულთან, რომელმაც იმათში, ვისაც მასთან შეხება ჰქონდა, წარუშლელი ემოციური ნარჩენები დატოვა.

ერთ-ერთი ასეთი პიროვნება „ბულგარელი“ პასხალინა გახლავთ, მოხუცი ქალი სლავური ფესვებით. კარაკასიდუმ რამდენიმე ინტერვიუ აიღო პასხალინასგან. პასხალინა საკუთარი ცხოვრების ისტორიის ფორმულირებას ნორმატიული წარსულიდან იწყებს; მაგრამ შემდგომ ინტერვიუებში იგი ყვება სრულიად განსხვავებულ (და შინაარსით მეტად აუთენტურ) ამბებს, სადაც იგი იხსენებს ბერძნული სისასტიკისა და ბრუტალობის ქრონიკას, რომელიც ოფიციალურ ვერსიასთან სრულ წინააღმდეგობაში მოდის. პასხალინას შემთხვევაში საქმე გვაქვს სახელმწიფოს მიერ სანქცირებული რეპრეზენტაციებისა და პიროვნული მოგონებების გადაკვეთასთან, ან, უფრო მეტიც, დაპირისპირებასთან. პასხალინას ისტორიები წინააღმდეგობრივია, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ მის მეხსიერებაში ოფიციალური ნარატივების შეღწევის მიუხედავად, მათ ბოლომდე ვერ ჩაანაცვლეს ცხოვრებისეული, მყარად დამკვიდრებული მოგონებები.

პასხალინას ემპირიული იდენტობა, რომელიც „ბერძნულსა“ და „ბულგარულს“ შორის მერყეობს და ერთმანეთშია გადახლართული, მიუთითებს, რომ საზოგადოებრივი ნარატივების გაშინაგნება ბიოგრაფიის, მახსოვრობისა და ცნობიერების კომპლექსური, დინამიკური პროცესია. ჩემი საკუთარი ეთნოგრაფიული კვლევა საცხოვრებლად და სამუშაოდ იაპონიაში გადასახლებულ ბრაზილიელ იაპონელებზე, ამყარებს და კვლავ ახდენს ფოკუსირებას კარაკასიდუს კვლევაზე და, შეიძლება ითქვას, მრავალ პასხალინას მოიცავს. ცხრა ადამიანი - მუშები, სკოლის მოსწავლეები და კულტურული ბროკერები (ორენოვანი მასწავლებლები და ქარხანაში მომუშავე თარჯიმნები), წარმოდგენილნი არიან ნაშრომში „*სახლში არავინაა*“ (Linger 2001). ყოველ მათგანთან ეთნოგრაფიული ინტერვიუების საშუალებით პიროვნული ეთნიკური იდენტობის საკითხებს ვიძიებდი, რომლებიც ქარხანაში, სკოლასა და

დასვენებისთვის გამოყოფილ ადგილებში პირისპირი ინტერაქციის პროცესში ჩნდება. დავასკვენი, რომ ამ ტრანსნაციონალურ ემიგრანტებს ბრაზილიელობის განცდები გამძაფრებული აქვთ მაშინ, როცა უწინ, ბრაზილიაში, ხშირად თავს იაპონელებად თვლიდნენ.

მაგრამ მხოლოდ ამ ზოგადი დაკვირვებით თუ შემოვიფარგლებით, გამოგვრჩება ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ასპექტი. რესპონდენტთა სპეციფიკური, ემოციურად დამუხტული ეთნიკურ იდენტობათა მნიშვნელობები წარმოადგენს მათ მიერ იაპონიაში განცდილის რეფლექსირების ბიოგრაფიულად განპირობებულ, გარკვეული აზრით, არაპროგნოზირებად პროდუქტებს. ამგვარად, ყოფილი აღმასრულებელი ხელმძღვანელი ბერნარდო კინჯო, რომელიც ქარხნის მუშა და დურგალი გახდა, თავის კოსმოპოლიტურ იდენტობაში ბრაზილიურ „თავისუფლებასა“ და იაპონურ „პასუხისმგებლობას“ აერთიანებს. იაპონელი თანატოლების მიერ ბრაზილიისადმი აგდებული და უცოდინარი დამოკიდებულებით გაკვირვებული და შეცბუნებული სკოლის მოსწავლე მირიამ მორეირა გულით საიდუმლოდ დაატარებს ბრაზილიელობას, რომელსაც „ადამიანურ სითბოსთან“ აიგივებს. იაპონური საჯარო სკოლის ორენოვანი მასწავლებლის ნაომი მიცუტაკესთვის ბრაზილია წარმოადგენს მულტიკულტურულ, მულტიეროვნულ სამშობლოს, თავის *terra natal*-ს, ადგილს, სადაც თავს მყუდროდ გრძნობს. ამავე დროს, ნაომი იაპონურ წარმოშობას დიდად აფასებს და შეუძლია ისეთი სელფის მორგებაც, რომლისთვისაც საზღვრები ამ ორ ეროვნებას შორის მორღვეულია.

ცხადია, არსებობს იაპონური და ბრაზილიური ეროვნულობის კარგად ნაცნობი საზოგადო ნარატივები: პირველში სისხლით ნათესაობა შედის, ხოლო მეორეში -შიდაეთნიკური ინტიმური კონტაქტები. მაგრამ ჩემი რესპონდენტების იდენტობათა განცდები ასეთი იდენტობების ნარატივებიდან ვერ გამომდინარეობს. ყოველდღიური ურთიერთობების შედეგად ზედაპირზე ამოტივტივებული და შემდეგ რეფლექსიური ცნობიერების აქტივობების გავლით გამოჭედილი გრძნობები ძალზე იდიოსინკრეზული ტრანსფორმაციებია; ისინი საზოგადოებრივი ეროვნულობისა და ეთნიკური დისკურსების გაუმჯობესებული ვარიანტის ნიმუშებია და არა უბრალო ასლები.

პოსტმოდერნული იდენტობები

საბოლოოდ, ხალხი, რომელიც პოსტმოდერნის შესახებ წერს, შეთანხმდა, რომ თანამედროვე იდენტობები არის ფრაგმენტული, ბუნდოვანი და არასტაბილური, რაც უპრეცენდენტო ტრანსნაციონალური კომუნიკაციების აჩქარების, კაპიტალის დინებებისა და მიგრაციის დამსახურებაა. ადრეული თეორეტიკოსები - მარქსი, ვებერი,

ზიმელი და სხვები - ვარაუდობდნენ, რომ პროტესტანტული რეფორმაციისა და განმანათლებლობის შემდეგ აღმოცენებულმა მოდერნულობამ, რომელმაც ინდუსტრიულ რევოლუციასთან ერთად მოიკრიბა ძალა, ჯერ ჩრდილო-დასავლეთ ევროპაში გააცამტვერა ფეოდალური სამყარო, მოგვიანებით კი - მთელს მსოფლიოში. კაპიტალისტური ეკონომიკური სისტემის განვითარებამ თან მოიყოლა ინსტიტუციური ცვლილებების კორიანტელი. ეს ცვლილებები მოიცავდა ბაზარს, საამწყობო კონვეიერს, დაქირავებულ შრომას, კლასობრივ დაყოფას, ვალუტების გაცვლას, ეკონომიკურ და ბიუროკრატიულ რაციონალიზაციასა და სახელმწიფოებრივი და კოლონიური საწარმოების აღმასვლას. ასეთმა ინსტიტუციურმა ტრანსფორმაციებმა სუბიექტურობის მოსალოდნელი ცვლილებები გამოიწვია: გაზრდილი რაციონალობა, დროისა და სივრცის სტანდარტიზაცია, მაგიისა და რელიგიის შესუსტება, პრაგმატიზმისა და უტილიტარიზმის პოპულარიზაცია და გამუდმებული დენადობის შეგრძნება (მარქსის „ყოველივე, რაც იყო მყარი [წარმოდგენები, ურთიერთობები...], ორთქლდება, ირღვევა“).

ზოგიერთი ავტორის, განსაკუთრებით კი ფრედრიკ ჯეიმსონის (Jameson 1991) აზრით, მეოცე საუკუნის ბოლოს კიდევ ერთი ძვრა მოხდა Zeitgeist-ში (*გერმ.* „დროთა სული“), მაშინ, როცა მოდერნულობა ჰიპერდინამიკური გახდა. ახალ ერას სახელად პოსტმოდერნი ეწოდა. კიდევ ერთმა ეკონომიკურმა რევოლუციამ მსოფლიო მასშტაბის ელექტრონული მედია, გენური ინჟინერია და კომპიუტერები წარმოშვა; მოხდა უზარმაზარი იმპერიების დეკოლონიზაცია; მუშები, დევნილები, ტურისტები და თავგადასავლების მოყვარულები მასიურად კვეთენ ეროვნულ საზღვრებს; კაპიტალიც აგრესიულად მულტინაციონალური გახდა. ყველაზე მეტად კი პოსტმოდერნი „დროისა და სივრცის შეკუმშვას“ გულისხმობს: დედამიწური სამყაროს შემცირებასა და დროის დინების დაჩქარებას (Harvey 1989).

მოდერნულობის მეხოტბეთა მსგავსად, პოსტმოდერნის თეორეტიკოსები ამტკიცებენ, რომ ინსტიტუციურ გარდაქმნებს კულტურული და სუბიექტური კორელატები გააჩნია. პროდუქტების, ადამიანებისა და მედიის დაჩქარებული მიმოქცევა აცალკევებს კულტურას სივრცისაგან (ამ პროცესს „დეტერიტორიალიზაციას“ უწოდებენ) და ქმნის ახალ, ჰიბრიდულ გამომსახველობით ფორმებს (მრავალენოვან ლიტერატურას, მუსიკალური ჟანრების აღრევას და ა.შ.). კულტურის ამგვარი კრეოლიზაცია - სუსტების მოღონიერება და შერეული იდენტობები სიმპტომურია პოსტმოდერნული სუბიექტურობისთვის.

თუ მოდერნულობამ მოკლა ღმერთი, პოსტმოდერნმა სელფი გაანადგურა. მყარი სელფები, როგორც სხვა ყველაფერი, აორთქლდა და ჩანაცვლდა „ფრაგმენტების გროვით“ (Jameson 1991: 25). იმის გამო, რომ ყველაფერი მოძრაობს და ყველა აწყდება უცხო საგნებს, პიროვნებებს, ენებს, გზავნილებს, სტილებსა და ჩვევებს, პოსტმოდერნში ადამიანებმა ურთიერთობები დაკარგეს. ინდივიდები, მეტად საჭოჭმანო არჩევანის

წინაშე, ექსპერტები გახდნენ იდენტობის პასტიშში[1]. ისინი დახეტიალობენ იდენტობების სუპერმარკეტში და ექსპერიმენტებს ატარებენ საკუთარ შესაძლებლობებზე. მათ მენტალურ მდგომარეობას „პოსტმოდერნული შიზო-ფრაგმენტაცია“ (Jameson 1991: 372) ჰქვია, რომლისთვისაც ცვალებადი ემოციები, ანაქრონიზმის ურყევი გრძნობა, გამართული თვით-ნარატივების წარმოქმნის გაძნელება და კოგნიტური კომპარტმენტალიზაციაა[2] დამახასიათებელი.

კლაუდია შტრაუსი (Strauss 1997) ეჭვქვეშ აყენებს მტკიცებას, რომ თანამედროვე იდენტობები „შიზო-ფრაგმენტაციას“ ამჟღავნებენ. იგი აცხადებს, რომ „დღეისთვის ჩვენ გვაქვს ძალიან ბევრი დისკუსია პოსტმოდერნული სუბიექტურობების შესახებ, რომლებიც სავარაუდო პოსტმოდერნულ ადამიანთან ახლოსაც კი არ დგას“ (1997: 370). შტრაუსი პოსტმოდერნული ადამიანების საფუძველს იმ პირველი სამყაროს წარმომადგენლებში ეძებს, რომლებიც კონზუმატორულ ჩრდილოეთ ამერიკაში ცხოვრობენ და საერთაშორისო კორპორაციებში მუშაობენ. მან Ciba-Geigy-ის ქიმიურ ქარხანაში პროვიდენსის, როდ-აილენდის ახლოს 15 მეზობელ მუშას ჩამოართვა ინტერვიუ.

შტრაუსის დისკუსია ფოკუსირებულია ჯიმ ლავეტის კომენტარებზე, ქარხანასთან ახლოს მცხოვრებ, სამოციოდე წლის, შრომის უნარს მოკლებულ შემდუღებელ მუშაზე. იგი ლავეტის საუბრიდან გამოყოფს სამ „ურთიერთსაწინააღმდეგო კოგნიტურ სქემას“, გნებავთ „მოდულაციას“: (1) *სისტემას ვერ შეებრძოლები*, თუ გულისწყრომასა და პესიმიზმს გამოხატავ, (2) *ნებისმიერ მიზანს მიაღწევ* ოპტიმიზმისა და ენთუზიაზმის მეშვეობით და (3) *სხვების მიმართ პასუხისმგებლიანი დამოკიდებულება* კმაყოფილების გამოხატვით მიიღწევა. ეს „მოდულაციები“ ძირითადად ასოცირდება ლურჯ-საყელოიან (ასე უწოდებენ აშშ-ში ფიზიკურად მომუშავეებს) მუშასთან, პოტენციურ კაპიტალისტთან, პატრიოტ ამერიკელთან და, რა თქმა უნდა, მამასთან.

ზედაპირულად ლავეტი მოგვაგონებს ჯეიმსონის ფრაგმენტულ სუბიექტს. თუმცა, შტრაუსის შენიშვნით, ლავეტის იდეები სულაც არ გახლავთ „შემთხვევითი პასტიში“: „ლავეტის პასუხისმგებლიანი, ეთიკური, მზრუნველი მეოჯახის როლი ცენტრალურ ნარატიულ ფუნქციას ასრულებს“ (1997: 383); ამ როლის ფესვები ფსიქიკის სიღრმეებში უნდა ვეძიოთ: ესაა „მამისადმი მიმართული, ემოციურად წინწამოწეული, ადრეული ბავშვობის გამოცდილებაში არსებული მუდარა, რომ იგი ოჯახის სრულფასოვან წევრად ჩათვალონ“ (1997: 385). ამასთან, მისი სქემები დომინანტური

1 პოსტმოდერნული ტერმინი - აღნიშნავს პაროდიის ახლებურ ფორმას, დაკავშირებულია სტილებისა და იდეების ურთიერთშეთანხმებასთან, აზრების კომედიურ თამაშთან (მთარგმნ. შენიშვნა).

2 კომპიუტერულ სფეროში - დაცული მონაცემების წვრილ იზოლირებულ ბლოკებად დანაწევრება არასანქცირებული წვდომის რისკის მინიმიზაციის მიზნით. ამ ანალოგიით განიხილება ადამიანის ფსიქიკური ფუნქციონირების ერთ-ერთი კოგნიტური თავისებურება (რედ. შენიშვნა)

დისკურსების გადამუშავებული ვერსიებია და არა რეპლიკებისა. შტრაუსი ასკვნის, რომ ჯეიმსონი ერთდროულად მართალიცაა და მცდარიც: მისი აღწერა „უგულებელყოფს იმ დიაპაზონს, სადაც ფრაგმენტაცია მცირეოდენ ინტეგრაციასთან თანაარსებობს" (1997: 395). მისი თქმით, ანთროპოლოგებისთვის ძირითადი მორალი „იმაში მდგომარეობს, რომ იყვნენ წინდახედულნი ისეთი ცნობიერების ანალიზისას, რომელიც დიდწილად მაღალი კულტურის მატარებელ არტეფაქტებს ეხება (როგორიცაა ჯონ ქეიჯის მუსიკა და ჯონ პორტმანის არქიტექტურა), ... ანთროპოლოგებს შეუძლიათ უზარმაზარი წვლილის შეტანა [თანამედროვე პოლიტიკური ეკონომიკის] ეფექტების შედარებითი შესწავლით, რაც დაგვეხმარება, გავცდეთ რიტორიკას პოსტმოდერნულ სელფებზე და ვუპასუხოთ კითხვებს - სახელდობრ ვისზე ხდება გავლენა, როგორ და რატომ" (1997: 396).

რომ შევაჯამოთ, მე გამოვყავი თანამედროვეობის იდენტობებზე დებატის სამი ასპარეზი - გენდერი, ეთნიკურობა და პოსტმოდერნი. დისკურსული თეორეტიკოსები ხაზს უსვამენ იდენტობების განპირობებულობას შემთხვევითობებით და მათ სოციალურ კონსტრუირებას საზოგადოებრივი კომუნიკაციებისა და დისკურსების გავლით. ისინი იდენტობის პიროვნულ ასპექტებს ძირითადად ისე ეპყრობიან, როგორც საზოგადოებრივი იდენტობის კორელატებს, ან როგორც ანალიზისთვის გამოუსადეგარ საკითხებს. ამის საპირისპიროდ, ემპირიაზე ორიენტირებული ანთროპოლოგები, როგორებიც არიან ჩოდოროუ, ლინგერი და შტრაუსი, აცხადებენ, რომ იდენტობის სუბიექტური ასპექტის საფუძვლიანად გამოსაკვლევად აუცილებელია სერიოზული ყურადღება მიექცეს კომპლექსურ, უნიკალურ პიროვნულ სამყაროებს.

ამ ესეს ბოლო ნაწილში ვსაუბრობდი იმაზე, რომ იდენტობის *ყველა* ხედვა, იქნება ეს რეპრეზენტაციული, ემპირიული თუ რაიმე მათ შორის, ეყრდნობა პიროვნების სიმულირებულ მოდელს. იდენტობის თეორეტიკოსებისა და ეთნოგრაფებისთვის პრიორიტეტული უნდა გახდეს ასეთი მოდელების სინათლეზე გამოტანა, მათი სანდოობისა და შინაარსების შეფასება.

პიროვნების მოდელები

პიროვნების მოდელი წარმოადგენს მტკიცებას მთლიანობის შესახებ, რომელიც საზოგადოებრივ რეპრეზენტაციებსა და პიროვნულ სუბიექტურობებს შუამდგომლობს. ზემოაღწერილი სხვადასხვა მიდგომა ურთიერთგანსხვავებულ დაშვებებს აკეთებს იმის თაობაზე, თუ ვინაა ადამიანი და როგორ ამყარებს იგი ურთიერთობებს მნიშვნელობების საშუალებით.

თუ ამ დისკუსიაში *ცარიელ მოდელსაც* (იხილეთ ქვემოთ) მოვიაზრებთ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ყოველგვარი მნიშვნელობა, ყველაზე მეტად კი იდენტობის

მნიშვნელობები, პიროვნების მოდელის სამსახურში დგას. სამწუხაროდ, ბევრი ავტორი, განსაკუთრებით კი ისინი, ვინც ფსიქოლოგიურ მტკიცებებს სიფრთხილით ეკიდება, თავიანთ მოდელს იმპლიციტურად, ნაგულისხმევად ტოვებს. ნაგულისხმევი მოდელები სუსტია და, ცხადია, დაუზუსტებელი დაშვებები სულაც არაა სასურველი მაშინ, როცა ისინი ცენტრალურია ანალიზისთვის. მსურს ანთროპოლოგებს მოვუწოდო იფიქრონ იმაზე, თუ რა მოდელს იყენებენ და რატომ. ქვემოთ რამდენიმე მოდელს წარმოგიდგენთ და მათ რაობას მოკლედ მიმოვიხილავ.

ერთ-ერთი მათგანი, როგორც ზემოთ აღვნიშნე, გახლავთ ცარიელი მოდელი. ცარიელი მოდელი გულისხმობს, რომ საზოგადოებრივი რეპრეზენტაციები მთლიანად წარმოქმნიან სუბიექტურობებს, ანუ აღბეჭდავენ მათ tabula rasa-ზე (*ლათ.* „სუფთა დაფა“).

ეს მოდელი დისკურსული ან კულტურული დეტერმინიზმის ძლიერი სახესხვაობაა; ის საზოგადოებრივი კომუნიკაციის ფორმათა ანალიზს, კლიფორდ გირცის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „კონცეფციათა ავტოტრანსპორტების“ ან „მნიშვნელობათა განსხეულების“ მსგავსად ახდენს (Geertz 1973: 91). ამგვარად, სუბიექტურობის სფერო, ალტერნატივის არარსებობის პირობებში, „სიმბოლოების სისტემა“ ან „დისკურსებია“. თავისი შინაარსით პიროვნული სუბიექტურობა ან საზოგადოებრივი რეპრეზენტაციების ნაყოფია, ან სხვა, ჩვენთვის ნაკლებად საინტერესო რამისა. როგორც ჰენდლერისა და ფუკოს შრომებში ვხვდებით, საზოგადოებრივ დისკურსებს პერცეპციებსა და მნიშვნელობებზე უზარმაზარი გავლენის მოხდენა ძალუძთ.

გაუმჯობესების მიზნით ცარიელი მოდელის მცირედი დამუშავება წარმოქმნის *არჩევით მოდელს.* ამრჩევის მაგალითი გახლავთ *ბრიკოლერი.* ბრიკოლერი იმათ მსგავსად, ვინც პოსტმოდერნის იდენტობის სუპერმარკეტის დახლებს შორის დახეტიალობს, საზოგადოებრივი რეპრეზენტაციების სხვადასხვა ნაწილს ერთმანეთს არგებს და აკავშირებს. რაციონალური აქტორი, რომელიც, მოგების პრინციპზე დაყრდნობით, ირჩევს რეპრეზენტაციული გარემოს მიერ მოწოდებული სუბიექტურობის ნიშებიდან, ბრიკოლერის მეტად ანგარიშიან ვერსიას წარმოადგენს. ალტერნატიულად, შესაძლოა ადამიანთა წარმოდგენა *შრომის იარაღების მომხმარებლებად,* ესაა ტროპი, რომელიც ზოგიერთ პრაქტიკულ თეორიაში შეინიშნება და (ვიგოტსკისა [Vygotsky] და ბახტინის [Bakhtin] თანახმად) აკნინებს ენის მედიატორულ ფუნქციებს. რომ შევაჯამოთ, არჩევითი მოდელი აქცენტს სვამს მეტნაკლებად მიზნობრივ, წინასწარგანზრახულ კომბინაციაზე, ან მიზნებისა და საშუალებების ანალიზზე, ან ისეთ პრაქტიკაზე, რომელიც საზოგადოებრივ ფორმაციებში პირდაპირ ჩართულობას გულისხმობს. აღსანიშნავია, რომ ზემოდასახელებულ შემთხვევებში რეპრეზენტაციებს მაინც დიდი ძალაუფლება გააჩნია, რადგან ისინი პიროვნული სუბიექტურობების კომპონენტებს შეადგენენ.

ფსიქოლოგიურ ანთროპოლოგთა უმრავლესობა, სხვა მეცნიერებთან ერთად, ცარიელსა და არჩევით მოდელს არადამაკმაყოფილებლად მიიჩნევს. ისინი სულაც არ განიხილავენ პიროვნებებს სუფთა დაფებად ან სარგებლის მაქსიმიზატორებად: ამგვარი რედუქცია ადამიანის ცნობიერებისა და კომპლექსურობის იგნორირებას ახდენს და თეორიულად ასახიჩრებს მას. არსებობს უფრო რთული პრაქტიკული თეორიები (Holland and Lave 2001), რომლებიც პიროვნებათა სისტემურ დინამიკურობას გულისხმობს: ადამიანები რეპრეზენტაციებს საკუთარი თავის შესაცვლელ ბერკეტებად იყენებენ. ეს თეორიები ზევრისთვის უფრო მიმზიდველია, თუმცა, მოტივაციის თაობაზე მაინც მწვავე კითხვებს აჩენს. სხვა მეტნაკლებად საღი მიდგომებიც არსებობს და დიდ დიაპაზონს მოიცავს, მაგრამ ჩემი მიზანი არ გახლავთ დამქანცველი აღწერა ან სხვადასხვა ვარიანტთა შეფასება. ამის მიუხედავად, ამ თავში მოყვანილი რამდენიმე კვლევის აღნიშნული კუთხით განხილვა ურიგო არ იქნება.

ზოგიერთი ანთროპოლოგი, როგორებიც არიან კოენი, რაპორტი, სოკფელდი და ოვერინგი, მხარს უჭერს *ცნობიერების* (იგივე *ინდივიდუალობის*) *მოდელს,* რომელიც აქცენტს სვამს ინფორმირებულობაზე, რეფლექსიაზე, წარმოსახვის უნარზე, კრეატიულობასა და პიროვნულ მოღვაწეობაზე. ამგვარი თეორეტიკოსებისთვის ცნობიერება სოციოკულტურული ანთროპოლოგიისა და ფსიქოლოგიის ამოსავალი წერტილია. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, საზოგადოებრივ რეპრეზენტაციებსა და სუბიექტურობებს შორის შუამავლობა აქტიური, კრეატიული, თვითცნობიერი, ბიოგრაფიული, ადამიანური მოღვაწეობაა; ვერავითარი სიმბოლური ინტერპრეტაცია სუბიექტურობის ასპექტებს ბოლომდე ვერ გამოიკვლევს, რადგან ისინი უდაოდ პიროვნულია.

ცნობიერების მოდელს იდენტობის ანალიზის პროცესში ღრმა შინაარსების გამოაშკარავება ძალუძს. ეს გაკვრითაა მინიშნებული კარაკასიდუს მიმართებაში პასხალინასთან, და უფრო მეტად, ნორმა ფილდის (Field 1993) პროვოკაციულ დისკუსიაში იაპონელ დისიდენტებზე. კიდევ უფრო ნათლად ჩანს ჩემს შრომაში იაპონელი-ბრაზილიელების იდენტობებზე, სადაც აქცენტი „რეფლექსიურ ცნობიერებაზე“ კეთდება (Linger 2001). რეფლექსიურ ცნობიერებას, რომელიც კოენის (1994) „სელფ-ცნობიერებასაც“ მოიცავს, „იერარქიული წყვეტადობის“ გენერირება შეუძლია (Bateson 1972: 252) ისეთ პერცეპციაში, რომელიც სელფებს ნებას აძლევს მრავალ დონეზე იმოქმედონ. ამგვარად, როგორც ნაშრომში „*სახლში არავინაა*“ აღვნიშნავ, ადამიანს შეუძლია მოცემულ მომენტში „იაპონელი“ იყოს, სხვა დროს კი „ბრაზილიელი“; საბოლოოდ კი იყოს ის, ვინც „იდენტობებით ექსპერიმენტებს ატარებს“ (Linger 2001: ch. 17). მე საქმე გარდამავალ გლობალურ მიგრანტებთან, სანიმუშო „პოსტმოდერნულ სუბიექტებთან“ მაქვს. მაგრამ მათი სხვადასხვა იდენტობის თანავარსკვლავედის „მარტივად ფრაგმენტულად“ დახასიათება (როგორც ეს პოსტმოდერნულ დისკურსულ კვლევებშია) იქნებოდა თანმიმდევრული, დინამიკური,

განსაკუთრებული, მრავალდონიანი იდენტობის პატერნების გაუფასურება და დამახინჯება; ასეთი პატერნები კი თითოეული პიროვნების მრავალფეროვანი, რეფლექსიური ცნობიერებით იქმნება.

ცხადია, პიროვნების მოდელირების საშუალება უამრავია. ფსიქოლოგიურმა ანთროპოლოგებმა სამუშაო მოდელები ფსიქოდინამიკურ და კოგნიტურ პარადიგმებში კარგა ხანია განავითარეს. მაგალითად, ნენსი ჩოდოროუს მიერ გენდერული იდენტობების შესწავლა *ფსიქოდინამიკური მოდელის* ერთ-ერთ ვარიანტს წარმოადგენს, რომელიც ხაზს უსვამს ისეთ უნივერსალურ ფსიქოლოგიურ პროცესებს, როგორიცაა გადატანა, პროექცია, ინტროექცია და ფანტაზია. კლაუდია შტრაუსი აყალიბებს *კოგნიტურ მოდელს*, აღწერს რა თავის ინფორმატორებს როდ-აილენდიდან როგორც იდეების შემქმნელებსა და მომხმარებლებს, მოტივირებულებს ურთიერთდაკავშირებული კონცეპტუალური სქემებით. ზოგიერთმა, განსაკუთრებით უკვე არსებული თეორიების დამუშავებასთან ასოცირებულმა მეცნიერმა, შესაძლოა ცნობიერების, ფსიქოდინამიკური და კოგნიტური მოდელები „ესენციალიზმში" დაადანაშაულოს, თუმცა, არ ვფიქრობ, ამ ბრალდებას რაიმე შედეგის მოტანა შეეძლოს. საკუთარი მძიმე გამოცდილებიდან ვიცი, რომ ზოგიერთი მოდელის გამოყენებას (როგორიცაა ცარიელი, რაციონალური აქტორის, ეგზისტენციალისტის, კოგნიტური, ფსიქოდინამიკური და ა.შ.) გვერდს ვერ ავუვლით. ცარიელი მოდელი უდაოდ ძლიერი მოდელია: სხვებივით „ესენციალიზმის" ნიმუშად კი გამოიყურება, მაგრამ სხვებზე სკეპტიკურად უდგება საკითხებს. გარდა ამისა, ადამიანის გამოცდილებაზე ორიენტირებული არც ერთი მწერალი არ იზიარებს იმ ნაივურ პოზიციას, რომელიც პიროვნებებს თავიანთი სოციალური გარემოდან ამოგლეჯილ ჰერმეტულ ერთეულებად წარმოაჩენს. აზრი, რომელსაც ისინი ხშირად იმეორებენ და ხაზსაც უსვამენ, ის არის, რომ სოციალურობა და პიროვნულობა ერთმანეთთან დაკავშირებული ღია სისტემებია. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, გამოცდილებაზე ორიენტირებული ანთროპოლოგები ისეთი მიამიტები როდი არიან, რომ სოციალური ცარიელი მოდელი მიიღონ. საკითხი ის კი არაა, ღებულობს თუ არა ვინმე რომელიმე პიროვნულ მოდელს, არამედ ის, არის თუ არა მიღებული მოდელი ნდობის ღირსი და პრობლემის არსში წვდომის მომცემი. ასეთი მოდელების სააშკარაოზე გამოტანა, მათ, სულ მცირე, გასაკრიტიკებლად და გასაუმჯობესებლად მოსახელთებელს გახდის.

რეზიუმე და სამომავლო დირექტივები

პიროვნების მოდელი იდენტობის ნებისმიერი ანალიზის სული და გულია, და, უფრო ზოგადად, მნიშვნელობების ანთროპოლოგიური თეორიების საყრდენი წერტილია. ასეთი მოდელების ზუსტად განსაზღვრა და ჩამოყალიბება ფრიად სასარგებლო პირველი ნაბიჯი იქნება სოციოპოლიტიკური ფორმაციებისა და

სუბიექტურობების (რაც თანამედროვეობაში, ცხადია, უზარმაზარი ინტერესის საგანს წარმოადგენს) დამაკავშირებელი თეორიული ბმულის სრულყოფისა და გაუმჯობესებისათვის. იდენტობის თანამედროვე ეთნოგრაფიული ნაშრომები, რომლებშიც ამ გადამწყვეტ საკითხს დიდი ყურადღება ეთმობა, სამომავლო კვლევებისთვის მნიშვნელოვან, დამაფიქრებელ მიმართულებებს გვთავაზობს.

ადამიანის შესახებ ზოგიერთ დაშვებასა და ვარაუდს ვერცერთ ანთროპოლოგიურ ანგარიშში გვერდს ვერ ავუვლით. მთავარია იმას მივაგნოთ, რა განაპირობებს დაშვების სანდოობას. ემპირიაზე ორიენტირებულ ანთროპოლოგთა უმრავლესობა (მათ შორის მეც) სკეპტიკურად უყურებს ცარიელ და მინიმალისტურ მოდელებს, რომლებიც კულტურასა და დისკურსს ძალიან დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ და კომუნიკაციებისა და ცნობიერების კომპლექსურობას სათანადოდ ვერ აფასებენ. ეჭვგარეშეა, ეთნოცენტრისტულ დაშვებებს დიდი სიფრთხილით უნდა მოვეკიდოთ. თუმცა, ამ სიფრთხილემ არ უნდა მოახდინოს ანთროპოლოგთა პარალიზება ან არ უნდა აიძულოს ისინი, დაუფიქრებლად მიუბრუნდნენ ბუნდოვან და არასრულ მოდელებს. ნებისმიერი მოდელი თავის თავში გაუმართლებელი და, უფრო მეტიც, დამამცირებელი დაშვებების რისკს შეიცავს. არასრულ მოდელებს გარკვეული არადამაჯერებლობა ახასიათებთ: პიროვნული მოღვაწეობის უარყოფა, მოტივაციის რედუქცია, ცნობიერების სისტემური და უნიკალური ბუნებისგან თავის არიდება და ეთნოგრაფიულ ანგარიშებზე მომუშავე ხალხის კრიტიკული და კრეატიული ნიჭიერების დისკრიმინაციული მიჩუმათება.

თუ ანთროპოლოგებს იდენტობასთან დაკავშირებული საკითხების კვლევა სურთ, ისინი საზოგადოებრივ რეპრეზენტაციებსა და სუბიექტურობებს შორის არსებულ ბმულებს უნდა ჩაეძიონ. იდენტობის (და მნიშვნელობების) უფრო დამაჯერებელი და გამართული კვლევებისთვის სანდო პიროვნული მოდელების ნათელი ფორმულირება იქნება საჭირო, რისთვისაც ფსიქოლოგიური თუ სხვა, პიროვნებაზე ორიენტირებული, ანთროპოლოგები განსაკუთრებით კარგად არიან შეიარაღებული.

სელფი და *სხვა* „ამოდერნულ“ სამყაროში

A. David Napier

ჰეგელი გვეუბნება, რომ სელფი მხოლოდ და მხოლოდ მეორე პიროვნების ცნობიერებასთან ბრძოლაში, *სხვასთან* ჭიდილში იქმნება.

მესი, „სელფის დაბადება“

ინდივიდს, ვისაც საკუთარი სიცოცხლე სასწორზე არასოდეს შეუგდია, შესაძლოა, *პიროვნებად* მიიჩნევდნენ, მაგრამ ეს არაა ჭეშმარიტება.

ჰეგელი, „გონის ფენომენოლოგია“

პიროვნების კატეგორია

ხშირად ამბობენ, რომ სოციალური ანთროპოლოგია აზროვნების ისეთ მოდელებს იკვლევს, რომლებიც კოსმოლოგიურად დეტერმინირებული ინდივიდთაშორისი აქტივობის ფორმებია. ამ თვალსაზრისით, ცხოვრების განსხვავებული წესების შესწავლა ეფუძნება დაშვებას, რომ საზიარო პერცეფციათა უსაზღვრო გალაქტიკაში შესაძლო ემპირიული განსხვავებები უეჭველად არსებობს. „კულტურის“ ცნება განმანათლებლობის ეპოქაში გაჩნდა და თავდაპირველად იგი სიცოცხლის სხვადასხვა ფორმის საკვლევად იყო მოტივირებული. ჩვენს დროში თუ გადმოვიტანთ, კულტურას იმ ინდივიდთა ცხოვრება უნდა შეესწავლა, რომელთა გონებაც იდიოსინკრეზული მანიფესტაციებითაა (კულტურული პერცეფციებით) მოცული.

თუმცა, ჯერ კიდევ მეოცე საუკუნის დამდეგს ცხარე კამათი ატყდა იმაზე, რომ სიცოცხლის ცალკეული ფორმის უამრავი სახესხვაობა შეიძლება არსებობდეს (ყოველ შემთხვევაში, ასე ჩანდეს). მაშასადამე, სოციოლოგიას უნდა *გამოერიცხა* ინდივიდთა პერცეფციული ვარიაციების ამსახველი ფსიქოლოგიური ფაქტორები. დიურკემი (Durkheim 1898) და მრავალი მისი მიმდევარი მტკიცედ იდგნენ ამ პოზიციაზე. მათი აზრით, მეცნიერება იმ კატეგორიალური მექანიზმების აღმოჩენასა და ახსნაზე უნდა მიმართულიყო, რომლებიც ინდივიდთა ამა თუ იმ შეხედულებებს აყალიბებენ.

ბრიტანული სოციალური ანთროპოლოგიის (და მისი პირტიტველა ბიძაშვილის, ამერიკული კულტურული ანთროპოლოგიის) ზრდა სწორედ ამგვარმა მიდგომებმა განაპირობა. თუმცა, ფრანგული სოციალური თეორია ცალკე განშტოებად ჩამოყალიბდა: მიიჩნეოდა, რომ განსხვავება ინდივიდუალურ და საზიარო პერცეფციებს შორის თავად წარმოადგენდა კულტურულ კონსტრუქტს. ამ მიდგომას იოლად აბათილებს მარტივი ჭეშმარიტება, რომ თითოეულ ჩვენგანს უნიკალური მსოფლხედველობა გააჩნია და ამას ვერაფერს მოვუხერხებთ (რადგან ერთადერთი

ობიექტური და სუბიექტური მოცემულობა ჩვენი სხეულია). გარდა ამისა, ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში უკვე უხვად მოიპოვება იმგვარი კულტურის მაგალითები, რომელშიც პიროვნების ცნების ავტონომიურობას უსაზღვრო მნიშვნელობა ენიჭება.

უკანასკნელმა ტენდენციამ კარტეზიანულ იდეებს ძირი ეტაპობრივად გამოუთხარა. განსხვავებებს სხვებში უკეთ ვამჩნევთ, ვიდრე საკუთარ თავში (იხ. Bourdieu 1977). ალბათ, ეს განსხვავებები (ახლა რომ „კულტურულს“ ვუწოდებთ) ყველაზე თვალსაჩინოდ ნიჭიერმა ფრანგმა კლერიკალმა და ეთნოგრაფმა - მორის ლეენჰარდტმა წარმოგვიდგინა თავის ნაშრომებში მელანეზიაზე, რომელთა შესწავლაც რამდენიმე ათწლეული გრძელდებოდა. არაჩვეულებრივი ნიმუშებით განხილული აზროვნების ახალი მოდელებით, რომელთა მსგავსი, შესაძლოა, ანთროპოლოგიურ ლიტერატურაში აღარასოდეს გაჩნდეს, იგი უშუალოდ დეკარტს დაუპირისპირდა. ლეენჰარდტის მეცნიერული მიღწევები ანთროპოლოგიური საქმიანობის სიყვარულისა და დიდი ენთუზიაზმის შედეგია. აქვე მომყავს მისი ცნობილი მაგალითი (იხ. Napier 1986: 17):

Un jour que, sous ces impressions, je voulais mesurer cependant le progrès accompli chez ceux que j’avais instruits de longues années, je dis à l’un d’eux:
– En somme, c’est la notion d’esprit que nous avons porté dans votre pensée.
– Pas du tout, objecta-t-il brusquement, nous avons toujours connu l’esprit. Ce que vous nous avez apporté, c’est le corps.[1] (Leenhardt 1937: 195)

ლეენჰარდტის მოყვანილი საინტერესო შემთხვევები სხეულისა და მისი საზღვრების გადაფასებას გვთავაზობს. მკვლევარი ხშირად აკრიტიკებდა იმ ფსიქოანალიტიკოსებს, ვისაც უნივერსალურ მსოფლხედველობაზე გააჩნდათ პრეტენზია და თან საკუთარ სავარძლებს არც კი გასცდენოდნენ. თავის „მელანეზიელ პიროვნებაში“ ლეენჰარდტი ცალსახად აფიქსირებს: „Un personnage est une figure et un rôle . . . Il ne discrimine pas entre le corps et le rôle[2]“ (1970: 104).

ამგვარად, ეთნოგრაფთა ემპირიული მოღვაწეობის ძალზე საინტერესო შემთხვევები, რომელთა „განმარტებასაც“ ფსიქოლოგიის თეორეტიკოსები ლამის ვერც ბედავდნენ, ყველასთვის მისტიკური და აუხსნელია. მართლაც, ბალიელების

---

1 *ფრანგ.* ერთ დღესაც მომინდა მიღწეული პროგრესი შემემოწმებინა მათ შორის, ვისაც მრავალი წლის განმავლობაში ვასწავლიდი. ერთ-ერთ მათგანს ვუთხარი:

- მოკლედ რომ ვთქვათ, ჩვენ თქვენს გონებაში სულის ცნება შემოვიტანეთ.
- არა, - მომიჭრა მან - სულის არსებობის შესახებ ყოველთვის ვიცოდით. ის, რაზეც ბევრი რამ გავიგეთ თქვენგან, სხეულია (მთარგმნ. შენიშვნა).

2 *ფრანგ.* პერსონაჟი ფიგურაცაა და მის მიერ განსახიერებული როლიც... სხეულისა და როლის ერთმანეთისგან განცალკევება არ უნდა მოვახდინოთ (მთარგმნ. შენიშვნა).

ინდუიზმში სხეულს ფრიად ფლუიდური საზღვრები გააჩნია: შეპყრობილის მდგომარეობა არა მხოლოდ ვიღაცის მიერ სელფის დამორჩილებას, არამედ პოზიტიურ და ნეგატიურ მაგიურ ძალებს შორის დისტანციის გაუქმებასაც გულისხმობს - ამ ფენომენის მორალური ღირებულების დადგენა შეუძლებელია. ხშირად, დამორჩილებული მადლობასაც კი უხდის მის დამმორჩილებელ სულს გათავისუფლებისთვის, რადგან მათი რწმენით, სიცოცხლის წრებრუნვას, რაც არ უნდა კარგი განზრახვები გამოძრავებდეს, საბოლოოდ მაინც დესტრუქციული შედეგები მოჰყვება.

თვით გრეგორი ბეიტსონმაც კი, მეოცე საუკუნის ალბათ ყველაზე ინოვაციურმა ეთნოგრაფმა, ბალიელთა ფსიქოლოგიური კვლევის გვერდზე გადადების საჭიროება იმთავითვე აღიარა. ამას ორი მიზეზი ჰქონდა: პირველი ის, რომ ბალიელთა აზროვნების კომპლექსურობა, რიგ შემთხვევებში, მკვლევრის ინტელექტუალურ შესაძლებლობებზე მაღლა იდგა; მეორე ის გახლავთ, რომ მეცნიერის პირადი გამოცდილების გადათარგმნა დასავლელი კოლეგების ენაზე არც თუ იოლ საქმეს წარმოადგენდა. მიუხედავად ამისა, ბეიტსონის მაშინდელი მეუღლე, მარგარეტ მიდი, მაინც შეეჭიდა ამ სათუო საქმეს; თუმცა კი მან ამით ამერიკაში საფუძველი ჩაუყარა ქალთა მოძრაობას, საბოლოოდ მაინც გაკიცხეს: ერთის მხრივ, კოლეგებმა (რომლებიც მიიჩნევდნენ, რომ მიდის შრომის შემოწმება შეუძლებელი გახლდათ), მეორეს მხრივ კი სწორად ვერ გაუგეს ქალთა მოძრაობასთან დაკავშირებითაც (მისი ინტერესი გენდერული განსხვავებებისადმი ბევრისთვის შემაშფოთებელი აღმოჩნდა).

1960-იანებში ბევრი მეცნიერი გაემიჯნა ამ ეთნოგრაფებს და მათი გულწრფელი ძალისხმევა სხვა კულტურების გაეგზოტიკურების მცდელობად შერაცხა. სამწუხაროა, რომ ასეთ მეცნიერებს თავიანთი საქმიანობისას ხელების ექსპოზიცია არ მოეთხოვებოდათ: მაშინ უცილობლად აღმოვაჩენდით ქონიან და კოტიტა თითებს, რასაც ლორდი ბაირონი ჭეშმარიტი ჯენტლმენის დამახასიათებელ თვისებად თვლიდა - რესპექტაბელურობის დამამტკიცებელი ნაზი სიმსუქნე, რომელიც არანაირად არ ეწერება იმ კულტურათა ყოველდღიურ პრაქტიკებში, რომელთა უზუსტეს ცოდნასაც ხსენებული ეთნოგრაფები იჩემებდნენ. ამგვარი „ტესტირება“ გაცილებით მეტს გვეტყოდა მათ ყოველდღიურ ცხოვრებაზე, ვიდრე ამას მათი ნაწერები აკეთებენ; იგი იმ ხალხთაგან დისტანცირებულობას გამოააშკარავებდა, რომლებიც მარსელ მოსმა (Marcel Mauss 1938, 1973) თავის სიღრმისეულ ესეებში აღწერა. ეს ესეები ძირითადად სხვადასხვა კულტურაში სელფისა და არა-სელფის ჩამოყალიბების თემას უტრიალებს.

არაა საჭირო ცალკე ინსტრუმენტის მოფიქრება იმაზე, თუ როგორ ხდება სელფის სხეულთან გაიგივება. მით უფრო, რომ ამგვარ მცდელობას სკეპტიკოსები მაშინვე გააქარწყლებენ. თუმცა, როგორც ბოასმა კვაკიუტლის ინდიელების მაგალითზე კარგა ხნის წინ აჩვენა, უაზრობაა, რომელიმე კულტურის წარმომადგენელზე ვამტკიცოთ, რომ ვიცნობთ, თუ მათ ფუნდამენტურ ნორმებს იმთავითვე არ ვეთანხმებით. ბოასის

პიონერული ნაშრომების ციტირებისას გოლდმენმა კვაკიუტლის ტომიდან ბევრი ამგვარი მაგალითი მოიყვანა. ასევე, წამოაყენა მოსაზრებაც, რომ მათ სოციალური როლების მოშორება შეუძლიათ მას შემდეგ, რაც ჩამოხსნილი ნიღბები ზეციურ სამყაროს დაუბრუნდება:

- გრიზლის ტყავი და ნიღბები შინ თავისით ბრუნდებიან.

- სელაპებს მამაკაცებად აღიქვამენ, სანამ ისინი ნიღბებს მოირგებენ...

- ბუს ნიღბებზე: „ბუები კაცები არიან, რადგან ყველას გვაქვს ბუების ნიღბები“. გარდაცვლილები თავიანთი ბუების ავატარებს უბრუნდებიან და მიფრინავენ. „ბუ თავად არქმევს სახელს ბუს ნიღბის მფლობელს“.

- ნიღბები მათი საფარველის მიღმა ღელავენ ცერემონიალური ბრახუნისა და ყიჟინის ფონზე (Goldman 1975: 228).

ეს „უჩვეულო“ შემთხვევაა, უჩვეულოა ეჭვიანი სკეპტიკოსი რაციონალისტების, დაბნეული პოსტმოდერნისტებისა და ძველმოდური ფსიქოანალიტიკოსებისთვის. უჩვეულოა იმდენად, რამდენადაც ადაპტაციის უნარი გააჩნია (დაავადების მსგავსად) და, ამგვარად, არასოდეს იქნება „ჩვეულებრივი“. სხვა სიტყვებით, ისინი დისოციაციურ პროექციაზე მიუთითებენ, რომელიც „ნორმალური“ მხოლოდ მას შემდეგ ხდება, როცა მათ მიერ დაჩქარებული ტრანსფორმაციები ურთიერთდაკავშირებული მოვლენების ნარატივებთან რეკურენტულად[3] ასიმილირდება.

აღარ ვისაუბრებ იმაზე, რომ ანთროპოლოგია ტაილორის მიერ ანიმიზმზე გამოქვეყნებულ ლიტერატურას სერიოზულად უნდა მოეკიდოს, რადგან ეს ჩემი ძველი მსჯელობების გამეორება იქნება (Napier 1986, 1992). არც ანთროპოლოგიის აკადემიური ინდუსტრიის თავდაცვით პოზას შევეხები და არც იმ ვერსიას, რომელიც მორალური და რიტორიკული სენტიმენტალიზმითაა გაჟღენთილი - ეს ხომ თანამედროვე მოდაა. ჩემს მსჯელობას საერთო არაფერი ექნება პიროვნების თანამედროვე თეორიებთან, რომლებიც მაღალმა აკადემიურმა საზოგადოებამ გამოიგონა. ამის ნაცვლად, ეგზოტიკურის ნორმალიზაციის საზიანო შედეგებს განვიხილავ, მაგრამ, სამწუხაროდ, ჩემი ყოველდღიური საქმიანობის სადემონსტრაციოდ ჩემს ხელებს ვერ წარმოგიდგენთ.

3 (*ლათ.* recurrens) - შებრუნებითი, შექცევითი (მთარგმნ. შენიშვნა).

მოწამვლა

საველე მუშაობისას მოწამვლა შეიძლება მკვლევარს დიდად დაეხმაროს. ეს 1981 წელს შემემთხვა, როცა კუნძულ ბალიზე მაგიის (ბოროტად) გამოყენებას ვიკვლევდი. წელს შეგნებულად ვასახელებ, რადგან იმ დროს ჩვენი დისციპლინა იმის ახსნით იყო დაკავებული, თუ როგორი არასწორი წარმოდგენები დაამკვიდრა საკვლევი კულტურის წარმომადგენელთა სამყაროზე სტრუქტურისა და რიტუალის მიმართ ანთროპოლოგიურმა ცნობისმოყვარეობამ. მაგია და რიტუალი, რითაც ჩვენი პროფესიული წინაპრები ასე ინტერესდებოდნენ, ინტელექტუალთა და კოლონიზატორთა მდიდარი ფანტაზიის ნაყოფად მიიჩნეოდა.

წლების შემდეგ გავაანალიზე, რომ თავისი მნიშვნელობით ბალიში ვიზიტი არაფრით ჩამოუვარდებოდა აზიის სხვა ქვეყნებში ჩემს მიერ ჩატარებულ კვლევებს. თუმცა თავის დროზე ბალის მკვლევრები ჩემს დემოტივირებას ისეთი ფრაზებით ცდილობდნენ, როგორიცაა „გადაღეჭილია“ და „ტურიზმმა გააფუჭა“. ეს მეტისმეტად „იოლ“ საქმედ ითვლებოდა იმ დისციპლინის ფარგლებში, რომლის წარმომადგენლები ტრადიციულად ერთმანეთს ხიფათიანი ზღაპრებით აღაფრთოვანებენ. მიუხედავად ამისა, ფილოსოფიის კურსდამთავრებულისთვის კულტურული კონსტრუქტების საკვლევად ბალი იდეალური გარემო იყო, მით უფრო, თუ ამაზე ფიქრი ღამეებს თეთრად მათენებინებდა. ცხადია, იმ დროს იოტისოდენა წარმოდგენაც არ მქონდა იმაზე, თავს რაში ვყოფდი. ერთმა გამოცდილმა ბრიტანელმა ეთნოგრაფმა გამაფრთხილა კიდეც, რომ ჩემი საკვლევი თემა (განსაზღვრული, როგორც ნიღბების ინტერპრეტაცია) საკმაოდ სახიფათო ჩანდა. თუმცა სულ უფრო ხშირად მესმოდა სარკასტული შეფასებები სხვა ანთროპოლოგი კოლეგებისგან: ისინი ნიღბიანი რიტუალის შესწავლას წარსულში მოტოვებულ რომანტიკულ მცდელობად მიიჩნევდნენ - მეტიც, ელიტარულ ახირებადაც კი, რადგან, მათი აზრით, თუკი საერთოდ არსებობდა ის, რისი გამოკვლევაც მსურდა, ბალიელთა „ყოველდღიურობის“ ნაწილი არ გახლდათ. მიუხედავად ამისა, გამოხდა ხანი და ამ ანთროპოლოგთა დიდმა ნაწილმა ბალიელთა მაგიურ რწმენებზე ბევრი ნაშრომი გამოაქვეყნა. საგულისხმოა, რომ ჩემი ჩასვლისას კუნძულს მოდერნიზმი და მასთან ერთად ის მკვლევრები დასტყდომოდნენ თავს, ვინც მოდერნიზმს რაღაცნაირი, თითქოს შურისმგებლური დამოკიდებულებით იკვლევდნენ.

საქმიანობა ჩვეულ რიტმში დავიწყე - მოვიკითხე, ვინ ამზადებდა ნიღბებს, სად გამოიყენებოდა, რა სახეობის ნიღბები არსებობდა და როგორ იქცეოდა ისინი საკრალურად. თავიდან ყველა ეს საკითხი თანაბარმნიშვნელოვანი მეგონა, მაგრამ ბოლო მათგანმა იმ სამყაროს კარი გამიღო, რომელზეც ჩემს კოლეგებს წარმოდგენაც არ ჰქონდათ. მოცემულ თემაზე ზღვა ლიტერატურული მასალის არსებობის მიუხედავად,

ნიღბების დასამზადებლად გამოყენებული ხეებისა და ინდიგენურ ფარმაკოპეას[4] შორის კორელაციურ კვლევას ვერსად მივაგენი. აღმოჩნდა, რომ, ნიღბებზე დაწერილი უამრავი წიგნის არსებობის მიუხედავად, ჩემი „გადაღეჭილი“ თემა იმგვარ განზომილებას მოიცავდა, რაც არასოდეს გამოუკვლევიათ. დიდი დრო არ დამჭირვებია იმის გასაცნობიერებლად, რომ საკითხი უფრო და უფრო ღრმად მითრევდა და იქაური გამოცდილება *ძალზე* „ეგზოტიკური“, მეტიც - სრულიად უცხო გახლდათ ჩემთვის.

ალბათ, გაგიჩნდათ კითხვა, რატომ ვყვები ამ ისტორიას იმის ნაცვლად, რომ, ვთქვათ, ბალიელთა ეთნობოტანიკაზე გესაუბროთ. ალბათ იმითაც დაინტერესდით, როგორც პროფესიონალმა ანთროპოლოგმა და ჩემი გამოცდილების პატრონმა, რატომ არ დავწერე ინსტრუქციული ეთნოგრაფია, გამოცდილება არ წარმოვადგინე „მონაცემების სახით“, რასაც სხვები სკრუპულოზურად გაარჩევდნენ. ასე მოკლედ აღწერის მიზეზი ის გახლავთ, რომ არ მინდა, ნარატიული ფორმით ვამტკიცო, რომ ეს გამოცდილება მხოლოდ „ჩემია“. მირჩევნია ახალ პერცეფციულ კარზე მოგითხროთ, რომელშიც შევიხედე, მაგრამ ზღურბლის გადაკვეთა კი ვერ გავბედე; ასე რომ არ მომხდარიყო, ახლა ამ ნაწერს ვერ წაიკითხავდით. სულაც არ ვცდილობ თავი გაუბედავად წარმოვადგინო, უბრალოდ გიამბობთ, თუ როგორ იმოქმედა ჩემზე მოწამვლამ დადებითად.

იმის დეტალურად აღწერა, თუ როგორ მოხდა ჩემი „ინიციაცია“, ვფიქრობ, უადგილოა (იქნებ საშიშიც). შემიძლია გითხრათ, რომ ეს სრულიად მოულოდნელად მოხდა. ფაქტობრივად, ეს ჩემი ფოტოკამერის ბრალი იყო, რომლითაც ძლევამოსილი ნიღბის საფარველი გადავიღე. ეს ფოტო არ მექნებოდა, „რომ არა ღვთის ნება“; ანუ, ჩასახლებული სულის რისხვას ან მფარველობას თუ არ ჩავთვლით, ამ კულტურაში მაგიურ ნივთთან მისაახლოებლად არანაირი შეზღუდვა არ არსებობს. მაგალითად, ტურისტებს თავისუფლად შეუძლიათ ღამით სასაფლაოზე ისეირნონ; თუმცა, საკრალურ ადგილზე მისვლამდე წინასწარ რიტუალურად მომზადება მაინც გიჯობთ. ზოგჯერ ჩემი სრულიად სანდო ფოტოაპარატი ხარვეზიანი ხდებოდა, ასე რომ, როგორც მითხრეს, ასეთი ფოტოების საბოლოო შედეგს ღვთის წყალობა განაპირობებდა და არა ჩემი საკუთარი ნება-სურვილი.

ბალიურ კულტურაში უკეთ გათვითცნობიერებული რომ ვყოფილიყავი, აუცილებლად მივხვდებოდი კონკურენტული კლანის წევრის მიერ ფოტოს ასლის თხოვნის ქვეტექსტს: ეს მათთვის უსაზღვრო ძალაუფლების ხელში ჩაგდების წადილი იყო. მაგრამ ვერაფრით მეცოდინებოდა, რომ ფოტოს ფირზე აღბეჭდვა ძალაუფლების გადაცემის თავისებურ სახესხვაობად განიხილებოდა. ამასთან, ჩემს მოწამვლამდე სხვა ფატალური ნიშნებიც იყო, რომლებიდანაც ზოგს ვამჩნევდი, ზოგს ვერა. ძალიან

4 ფარმაკოპეა [ბერძ. pharmakon წამალი და poieō ვაკეთებ] - ფარმაცევტების სახელმძღვანელო ოფიციალური კრებული, რომელშიც მოცემულია წამლების დამზადების, შემოწმების, შენახვის და სხვ. სავალდებულო წესები; მასში მოცემულია აგრეთვე იმ სამკურნალო ნივთიერებათა სია, რომლებიც უნდა იყოს აფთიაქში (მთარგმნ. შენიშვნა).

გამიმართლა, როცა პროფესიულმა ინტერესმა და გერმანულის საშინელმა ცოდნამ ვოლფგანგ ვეკის [Wolfgang Weck] 1937 წელს გამოცემული ნაშრომის გასაშიფრად [„მკურნალობა და ხალხური სიბრძნე ბალიზე“ - Heilkunde und Volkstum auf Bali] გრძელი დღეების სიმარტოვეში გატარება მაიძულა. უნდა ითქვას, რომ მხოლოდ ავტორის პროფესიას - ექიმობას (ერთ დროს მეც სამედიცინოზე ჩაბარებას ვფიქრობდი) არ მოვუხიბლივარ - ეთნოგრაფების უმეტესობისგან განსხვავებით, ვეკის ნათქვამი რატომღაც სიმართლედ მეჩვენა. და სწორედ იმ ადგილას, სადაც მაგიურ თავდასხმებზე წერს, მივხვდი, რომ მეც ერთ-ერთი ასეთი თავდასხმის მსხვერპლი უნდა გავმხდარიყავი.

ამგვარად, როცა ლემათი (ბრუგმანზია) მომზადებული ტრადიციულ-ბალიური კერძი შემომთავაზეს, სადილს თავაზიანად დავთანხმდი, მაგრამ მოგვიანებით შეუმჩნევლად ნაგავში გადავუძახე. იმავე დღეს მსახურმა ჩემი ამბავი მოიკითხა და გაოცდა, როცა სრულიად საღსალამათი და უვნებელი მიხილა. მისი მოლოდინით, მოწამვლას ფატალური შედეგი თუ არა, მუდმივი პანიკური მდგომარეობა მაინც უნდა გამოეწვია; ასეთი მდგომარეობა თავდაპირველად გაღვიძების ფსიქოზურ შიშებში გამოვლინდებოდა, დროთა განმავლობაში კი ზომბისმაგვარ არსებად მაქცევდა.

მაშ, რატომ ვუწოდებ ამ გამოცდილებას მოწამვლას და არა მოწამვლის მცდელობას? იმიტომ, რომ ამ ინცინდენტმა ჩემი იდენტობა სამუდამოდ შეცვალა - ამას ყველა ჩემი ნაცნობი ადასტურებს. თითქოს ღმერთის შთაგონებით გადავრჩი, სხვა ახსნა დღემდე ვერ მიპოვია. მე დამინდეს, რათა ისტორია მომეყოლა და ეს ისტორია ტრანსცენდენტურობაზეა.

განუყრელი შიში

ის მომენტი კარგად მახსოვს. 1977 წლის ივნისი იდგა. ოქსფორდის უნიფორმა მეცვა და უნივერსიტეტის ერთ-ერთ აუდიტორიაში ვიჯექი. წინ აკურატულად დაბეჭდილი საგამოცდო ქაღალდი მედო, რომელსაც უნდა გამოერკვია, რამდენად ნაყოფიერად გავატარე გასული სასწავლო წელიწადი. ექვსი საათი კალამი ხელიდან არ გამიგდია და ბოლო გვერდზე ისეთ კითხვას წავაწყდი, ლამის სიცილი წამსკდა; შესაძლოა, უბრალო ფორმალობა იყო, მაგრამ ბოლო საკითხში მთხოვდნენ, არც მეტი, არც ნაკლები, ბრიტანულ კულტურულ ჩვევებზე მესაუბრა.

ვინაიდან მოცემული საკითხებიდან ერთ-ერთის ამორჩევის შესაძლებლობა მქონდა, ბრიტანეთის თემა გვერდზე გადავდე და შუადღემდე, სანამ ტრადიციულად, გამოცდების დასრულების აღსანიშნავად შამპანურის ბოთლები ზედ ჰაი-სთრითზე არ გავხსენით, არც გამხსენებია. ჩემდა გასაოცრად, ბევრ ჯგუფელს აერჩია ეს კითხვა და მალე ნათელი გახდა, რომ რასაც სხვა კულტურების „ესენციალიზაციის“ იუმორისტულ

ნიმუშად მივიჩნევდი, სხვებისთვის სავსებით სერიოზული და ლეგიტიმური საკითხი გახლდათ. თუ მართლაც არსებობს გამოცდილების ავტონომიური და პოტენციურად არაადეკვატური გზები, ეს მოსაზრება განა იმას არ ეფუძნება, რომ ზოგიერთი კულტურა გამოცდილებისა და ცოდნის ცალკეულ სფეროებში სხვებზე მაღლა დგას? და თუ კოლექტივს საკითხთა რიგში გარკვეული სრულფასოვნების მიღწევა შეუძლია, სხვადასხვა კოლექტივში ის ხომ სხვადასხვაგვარი იქნება?

მთავარი იდეა - რომელიც, სხვათა შორის, მულტიკულტურალიზმის პოლიტიკურად კორექტულ დისკურსში ნათლად ჩანს - სახიფათოდ უახლოვდება აშკარად რასისტულ დისკურსს, რამდენადაც ამ იდეის საფუძველმდებარე ლოგიკიდან ერთობ უსიამოვნო და მორალურად საეჭვო დასკვნები გამომდინარეობს. მართლაც, როცა ვამტკიცებთ, რომ სამყაროს შესაგრძნობად აზროვნების მოდელი უნიკალურ ტექნიკებს ავითარებს, ერთი ნაბიჯია იმის მტკიცებამდეც, რომ ცალკეული სოციალური სუბიექტები გარკვეულ ამოცანებს სხვებზე უკეთ გაართმევენ თავს. რაიმესთვის „უკეთესის“ დარქმევა იერარქიის დაწესებას, სოციალური დარვინიზმისა და კიდევ უფრო საგანგაშო ევგენიკური პროგრამირების უსწორმასწორო გზაზე დადგომას ნიშნავს. ბოლოსდაბოლოს, რა იგულისხმება სოციალურ დონეზე, როცა ამბობენ, ბიოლოგიურად „უძლიერესი“ გადარჩებაო? ან მაშინ, როცა ადამიანურობის საუკეთესო ვერსიად ემბრიონებსა თუ სპერმას სელექციურად ვარჩევთ - რის რეპროდუქციას მოველით? რიჩარდ ნიქსონს უყვარდა თქმა: „თუ სიცხეს ვერ უძლებთ, დატოვეთ სამზარეულო“. თუ ის საუკეთესო ადამიანური თვისებები არ გაგაჩნიათ, ასე თავგამოდებით რომ ეძებენ სამხედრო-საზღვაო ძალები, მათი წევრი ვერასდროს გახდები.

ჰერბერტ სპენსერიდან ჯულიან ჰაქსლიმდე განვითარებულ „დაგეგმილი მშობლობის“ კონცეფციას რომ არ მივუბრუნდე, ისედაც ნათელია, რომ არ იარსებებს სხვადასხვანაირი „ღირსება“, თუ არ არსებობენ განსხვავებულები; და თუკი არსებობს განსხვავება, არსებობს არჩევანიც. თუ არსებობს უპირატესობის მინიჭების ტენდენცია, არსებობს იერარქიაც. თუკი არსებობს იერარქია, ვაგლახ, რომ არსებობს უთანასწორობაც - თუ ცხადია, - ფილიპსს (Phillips 1994: 79) რომ დავესესხოთ, - იმაზე არ ვიდავებთ, რომ მოკრივის ფსიქოანალიტიკური წვდომა არაფრით ჩამოუვარდება ფსიქიატრის ინსაითს კრივზე.

შესაძლოა, ზოგჯერ მოკრივის ინსაითს თავისი უპირატესობები გააჩნია, მაგრამ მნიშვნელოვან ინსტიტუციურ პოსტებს მაინც ფსიქიატრები იკავებენ. ეს იმაზე მიუთითებს, თუ რამდენად რთულად ერგება ინოვაციის სიყვარული მიღწეული სტატუსით (სოციალური იერარქიით) ჩვენს კულტურულ აკვიატებას. ასე რომ არ იყოს, ვერავითარ პრობლემას ვერ დავინახავდით, ფსიქიატრს თავისი დღეები კრივისთვის რომ მიეძღვნა, ან მოკრივე ანალიტიკოსის სავარძელში რომ აღმოჩენილიყო. ფაქტობრივად, რომელიმე მათგანის ინოვაციურობამ, შესაძლოა, სიმპათიები

გაგვიჩინოს მოკრივე ფსიქიატრის ან ანალიტიკოსი მოკრივის მიმართ. მაგრამ ამგვარი სიყვარული ინოვაციურობისადმი იმდენად ძლიერი არაა, რომ ორი სამყაროს „თანასწორობაში“ დაგვარწმუნოს. სხვა სიტყვებით, თუ მავანი მიიღებს დებულებას, რომ ფარდობითი განსხვავებები შეიძლება პრეფერენციების (როცა რაიმე სხვაზე „უკეთესია“) არსებობასთან ერთად შენარჩუნდეს, მაშინ მოიკითხოს, რატომაა, ამდენი აკადემიური პროფესიონალი ამბიონიდან განსხვავებულობის თანასწორობას რომ გვიქადაგებს, მაგრამ მათი მარჩენალი ინსტიტუციური ქსელების გარეთ ცხოვრებაზე კრინტსაც კი არ სძრავს. ამ დროს განსაკუთრებით ჩემი სოციალისტი კოლეგები მახსენდებიან ხოლმე, რომლებიც, თავიანთი პოლიტიკური შეხედულებების მიუხედავად, შვილებს ოქსფორდსა და ჰარვარდში აგზავნის სასწავლებლად - ეს ისევ და ისევ გვიბიძგებს, კარგად შევათვალიეროთ ამ ჯენტლმენების ხელები და ჩვენი მხრივ ვუსურვოთ, რომ საუკეთესომ გაიმარჯვოს.

მართალია, ისტორიული მაგალითები ნაკლები დისკომფორტის შემქმნელია და მათი უარყოფაც მარტივია (აწმყოსა და წარსულს შორის არსებული დისტანციის გამო), საზოგადოებაში, სდაც მიღწეული სტატუსი ყველაფერზე მაღლა დგას, სტერეოტიპების შექმნის პროცესი დღემდე გრძელდება. ამ გაგებით, ამერიკა ვერასოდეს გადაწყვეტს თავის ე.წ. უმცირესობების შევიწროების პრობლემას, რადგან ზოგიერთი უმცირესობის არსებობა აუცილებელია მიღწევადობის ფარდობითი იერარქიის შესაქმნელად, სადაც გმირები საკუთარ თავს უიღბლო *სხვებისგან* განასხვავებენ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, პრობლემა იმაში მდგომარეობს, რომ ყოველდღიურ ცხოვრებასა თუ საქმიანობაზე ფოკუსირება იერარქიას ქმნის, რომელშიც *ჩვენ* ვხდებით *სხვების* ექო. ჭრილობაზე მარილის მოსაყრელად, ვიტყვი - ამერიკაში ჩვენი იერარქიები თანასწორობის რიტორიკაშია მიჩქმალული. მიჩვენეთ უნივერსიტეტის პროფესორი, „ქალაქის გასართობ ადგილებში“ მუშაობა რომ აინტერესებდეს და მე „დაბალი კლასის წარმომადგენელ“ პროფესიონალ მოქალაქეს გიჩვენებთ.

თუმცა ვერასოდეს ვისწავლი ახალ ენას იმ ხუთი წლის ბავშვის დონეზეც კი, ვისთვისაც ეს ენა მშობლიურია. ვერც ჩემი შვილისნაირი მოთხილამურე გამოვალ - იგი ბავშვობიდან სრიალებს. ამის მსგავსად, გულთან სათანადოდ ტელევიზორით გადმოცემულ ეთიოპიელების შიმშილსაც ვერ მივიტან და ბოლომდე ვერც მაშინ გავიგებ, ლტოლვილთა ბანაკსაც რომ ვესტუმრო. ვერც საჰარას უდაბნოს ხვატში შევძლებ თავის ისე გატანას, როგორც ამას ბედუინები ახერხებენ. ამ ყველაფრის აღიარებას „სხვების“ პრობლემურ მსოფლმხედველობამდე მივყავართ. პრობლემურამდე იმიტომ, რომ უმეტესი ჩვენგანისთვის „ბავშვები კარგი მოთხილამურეები ხდებიან“-ს მოსდევს ის, რომ „მთიელები კარგი მოთხილამურეები არიან“, შემდეგ კი „ავსტრიელები კარგი მოთხილამურეები არიან“. ასეთი შეხედულებიდან სულ ერთი ნაბიჯია *სხვების* კიდევ უფრო პრობლემურ აღქმამდე - ხშირად გსმენიათ ალბათ რასისტული სტერეოტიპი, რომ შავკანიანები უკეთესი

ათლეტები ხდებიან. გრძნობენ თუ არა ესკიმოსები ამინდის ცვლილებას უკეთ? აღემატებიან თუ არა იაპონელები სხვებს კოლექტიურ საქმიანობებში? მაგალითად, ჩვენთან, ვერმონტში ყოველდღიურად მოისმენთ პოლიტიკური ლობისტების მოთხოვნას, რომ იამაიკელი მცირეხარჯიანი მევაშლეებისთვის საჭიროა სპეციალური ვიზების შეთავაზება, რადგან მათ ხილთან მოპყრობის განსაკუთრებულად დელიკატური ჩვევები გააჩნიათ - თითქოს მათი ეს უნარები ფიზიკური შრომის ამ ფორმისთვის გენეტიკურად დისპოზიციურია. როდის აჩენს ემპირიული დაშვებები ეროვნულ, რასობრივ და ეთნიკურ მიკერძოებულობას? და როგორ გამოიყენება სტატისტიკური განზოგადება რეალური განსხვავების აღმოსაფხვრელად? ჰიტლერმა ეს შესანიშნავად შეძლო (აკადემიკოსი ებრაელებისა და დაუქორწინებელი კათოლიკე დედების რაოდენობაზე მითითებით); მაგრამ, სამწუხაროდ, იგივე პრობლემა შეინიშნება ზარის ფორმის გრაფიკის (the bell curve) თანამედროვე გამოყენებაშიც (იხ. Fraser 1995; Napier 2002).

საერთო გამოცდილების ესენციალიზაციის პრობლემა ის გახლავთ, რომ რაოდენობრივი მტკიცებულება თითქმის ნებისმიერი დასკვნის გასაკეთებლად მოიპოვება; მაგრამ ის ლოგიკური დასკვნები, სანამდეც ამგვარ ესენციალიზმს მივყავართ, ხშირად მორალურადაც და დემოკრატიულადაც მცდარია. სტერეოტიპების ექსტრემალურ გამოვლინებას (რასაც დღეს „პროფილირებას“ ვუწოდებთ), როცა სხვების რასისტული შეხედულებები ჩვენზეც ახდენს გავლენას, უკიდურესად შეურაცხმყოფელ დაშვებებამდე მივყავართ. თუ მუსლიმი ტერორისტები მხოლოდ მუსლიმებს წვრთნიან ტერორისტული აქტებისთვის, ხალხი ფიქრობს, რომ ასეთი ტერორისტები აუცილებლად მუსლიმები არიან, რადგან განზოგადება სწორედ ხსენებული დაშვებების განმეორებით დადასტურებას ემყარება. ცხოვრებაში ბევრ პირობით მნიშვნელობას ვიყენებთ იმ შემთხვევებშიც კი, როცა მათი განზოგადების პროცესს ბინძურ და ამორალურ აზროვნებამდე მივყავართ. როცა ჩვენი სტერეოტიპებისგან დისტანცირებას ვახდენთ, რაც ხშირად პიროვნული გამოცდილების ან შემთხვევითობის წყალობით ხდება, მხოლოდ მაშინღა ვხვდებით, თუ რაოდენ მიუღებელი ყოფილა ისინი.

ამგვარად, არსებობს იდეა, რომ კულტურულად განპირობებული ცოდნის ზოგიერთი ფორმა სიცოცხლის გარკვეულ ფორმებს უკეთ შეეფერება, ვიდრე სხვას. პლატონის დროს არსებობდა მოსაზრება, რომ ჩვენი სოციალური ინსტიტუციების ბუნება იმ კოლექტიურად ღირებულ ასპექტებში აისახება, რომლებიც ჩვენს ადამიანად ჩამოყალიბებაში მონაწილეობენ. არისტოტელეს რწმენა, რომ „რაც სამყაროს აერთიანებს, პიროვნებასაც იგი ქმნის“, კარგი მაგალითია, თუ როგორ უკავშირდება ერთმანეთს მეტაფორულად ადამიანის სხეული და მთავრობის კორპუსი. რატომ აგრძელებენ ამერიკელები „ამერიკისთვის სისხლის ღვრას“ 11 სექტემბრის მოვლენებიდან კარგა ხნის შემდგომ? რატომ აღვწერთ ტერორისტულ ორგანიზაციებს „უჯრედებად“ და მათ ქმედებებს „ვირუსულად“? რატომ იყენებენ ამერიკელი

დიქტორები ასე ხშირად სიტყვა „ფურუნკულს“ საშინაო თუ საგარეო საფრთხეების დახასიათებისას? ცხადია, საშინელმა კრიზისმა სელფისა და სოციალური სხეულის („ჩვენი კულტურის“) კავშირის რეიფიკაციისკენ[5] გვიბიძგა.

ვინაიდან ამგვარი დაშვებების შეურაცხმყოფლობასაც ვაცნობიერებთ და სოციალურ დანიშნულებასაც, გვიჩნდება მათი კონტროლის ბუნებრივი მოთხოვნილება ზოგჯერ შესაფერი, ზოგჯერ კი შეუფერებელი ხერხებით. ფაქტია, რომ ორივე შემთხვევაში, თუ სელფს მფლობელისა და პათოგენის ურთიერთობის დამბალანსებელ არეალად წარმოვიდგენთ, *განსხვავებულობის* არსებობა ჩვენს ცხოვრებაში უფრო ნაკლებად აგვაღელვებს. მაგალითად, შესაძლოა ყველა ფრანგი არ იზიარებდეს მოსაზრებას, რომ ამერიკელებს საკუთარი სხეულის მიმართ პედანტურად ანტისეპტიკური დამოკიდებულება ახასიათებთ, მაგრამ ჩვენ ამ შეხედულებას მაინც „ფრანგულს“ ვუწოდებთ.

მაშ, რატომღა უნდა ვისაუბროთ კულტურულ ვარიაციებზე, თუ მას ყოველთვის სტერეოტიპულ „პროფილირებამდე“ ან ფარულ იერარქიამდე მივყავართ? და ნამდვილად მნიშვნელოვანია ის, რომ ფრანგებს სელფის იმგვარი კულტურულად განსაზღვრული ცნება გააჩნიათ, რომელიც ინდივიდებს ნაწილობრივ განსხვავებულად წარმოგვიდგენს? პირველი კითხვის პასუხი შემდეგია: ჰეგელი იმ მხრივ მართალი იყო, რომ სელფის განსასაზღვრად *სხვაც* აუცილებლად უნდა არსებობდეს, თუმცა, შესაძლოა, იმაში ცდებოდა, რომ ამგვარი ურთიერთობა ყოველთვის საბრძოლო ხასიათის ან აგრესიულია. რაც შეეხება მეორე შეკითხვას, პასუხია... დიახ.

“ C’EST LA MOI[6] “- ის ტრანსფორმაცია

თავის პოპულარულ ნაშრომში საფრანგეთის, გერმანიის, ბრიტანეთისა და აშშ-ს ჯანდაცვის სისტემებზე ლინ პაიერი აცხადებს, რომ ფრანგულ საზოგადოებაში ადამიანის სხეულს წარმოსახავენ, როგორც *la terrain* - ესაა კონცეფცია, რომელსაც, არა მგონია, სათანადო ინგლისური ეკვივალენტი მოეძებნებოდეს. იგულისხმება დაავადების კულტურული აღქმის მიდრეკილება, როცა ის მიიჩნევა არა მხოლოდ გარედან შემოჭრილად, არამედ გარეშე გავლენებისა და სხეულის საპასუხო რეაქციის კომბინაციადაც. ამ თვალსაზრისით, ავადობა მხოლოდ პათოგენებით გამოწვეული შედეგი არ გახლავთ - ისიც გასათვალისწინებელია, რამდენად წარმატებულად ან წარუმატებლად ახერხებს ეს „გარეშე ძალა“ ასიმილაციას: „ესაა თავდასხმისა და ამ თავდასხმაზე ორგანიზმის რეაქციის კომბინაცია“ (Payer 1988: 61).

5 რეიფიკაცია (Reification; Reifikation) - იდეებისა და ცნებების განივთება, მათდამი მიმართება იმგვარად, თითქოს ისინი გრძნობადი ობიექტებია (რედ. შენიშვნა)

6 *ფრანგ.* „ეს მე ვარ“; la - განსაზღვრული არტიკლი (მთარგმნ. შენიშვნა).

შესაბამისად, ფრანგი ექიმები „რეაქციის მოდიფიკაციის გზებსაც ეძებენ და თავდასხმასაც იგერიებენ“ (Payer 1988: 61), ხოლო ზოგიერთი სხვა დასავლური ჯანდაცვის პრაქტიკები მხოლოდ „თავდამსხმელის“ ლიკვიდაციისკენაა მიმართული. შესაბამისად, ფრანგული მედიცინა უფრო აკომოდაციური, ჰომეოპათიური, ზოგად-გამაჯანსაღებელი პრაქტიკებისგან შედგება. ფრანგები (და ეს კიდეც კარგად ჩანს მათი ეროვნული ჯანმრთელობის პოლიტიკაში) თვლიან, რომ აბაზანებსა და სპა სალონებში დახარჯული თანხა ჯანმრთელობის საწინდარია; ამ მხრივ ჯანდაცვის მსოფლიო ორგანიზაციამ ახლახანს საფრანგეთი ნომერ პირველ ქვეყნად დაასახელა მსოფლიო მასშტაბით. დიახ, არსებობენ ფრანგი მკვლევრები, რომლებიც ისეთივე შემართებით ებრძვიან შიდსს ან მალარიას, როგორც მათი კოლეგები მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნიდან; მაგრამ ფრანგულ კულტურაში ღრმადაა გამჯდარი დისკურსი, რომლის მიხედვითაც, არაა საკმარისი მხოლოდ გარე ფაქტორების განადგურებაზე ფიქრი, საჭიროა მასთან ასიმილაციაც. საფრანგეთში ვაქცინოლოგია (პათოგენების ასიმილაცია) ფართოდ აღიარებული დარგია მაშინ, როცა ამერიკაში (სადაც პათოგენების განადგურება იმუნოლოგიურად ხდება) ამ დისციპლინას მხოლოდ სამეცნიერო დატვირთვა აქვს. ანუ ჩვენ (ამერიკელები) ძირითადად იმუნური სისტემის გაძლიერებაზე ვსაუბრობთ და არ გვსურს პათოგენებმა ჩვენს ორგანიზმში რაიმე ფორმით შემოაღწიონ. თუ არ გჯერათ, მორიგი წვეულებისას ვაქცინოლოგიაზე ჩამოაგდეთ სიტყვა - ნამდვილად გაგაოცებთ დაძაბული დუმილი და თქვენსკენ მომართული შუშის თვალები.

რა გამოდის, ფრანგული კულტურული იდეა იმას გულისხმობს, რომ ფრანგები, ცოტა არ იყოს, „სიბინძურის მოყვარულები არიან“? თუ გავითვალისწინებთ, რომ ფრანგი ექიმები ლიცენზირებული ჰომეოპათებიც არიან, ხშირად ატარებენ კვლევებს მედიკამენტებზე, რომლებიც პლაზმოდიუმის (მალარიის გამომწვევი პარაზიტები) წინააღმდეგ ორგანიზმის რეაქციას ცვლის და პათოგენების სრულ განადგურებაზე თითქმის არასოდეს მუშაობენ, პასუხი გახლავთ „დიახ, გვარიანად ბინძური ხალხია“. მაშ, ფრანგები უკეთ გაუმკლავდებიან ისეთ ბაქტერიებს, რომლებმაც „უცხოების“ გასანადგურებლად დამზადებული ანტიობიოტიკების წინააღმდეგ იმუნიტეტი განივითარეს? „დიახ, რა თქმა უნდა“. და, თუკი ვიტყვით, რომ ფრანგები ინტელექტუალურ დონეზე უფრო წარმატებულადართმევენ თავს ანტისხეულებისა და ანტიგენების დაბალანსებას, ვიდრე მათი ამერიკელი კოლეგები (რომლებიც მხოლოდ ანტიგენების ლიკვიდაციაზე ორიენტირდებიან), ეს იმას არ ნიშნავს, რომ სტერეოტიპები ფრანგების სააბაზანო ჩვევებზე იმდენად „რეალურია“, რომ სამეცნიერო საკვლევ პროგრამებშიც კი გამოიხატება?

რატომაა ხსენებული სტერეოტიპი იმ სტერეოტიპებზე უფრო პროდუქტიული, რომლებიც სხვა კულტურული ჯგუფების მიმართ შეიძლება არსებობდეს? პასუხი მარტივია - იმიტომ, რომ ფრანგების ბიოლოგიური (და კულტურული) ასიმილაციური

მკურნალობა ერთგვარ ტრანსფორმაციულ გარემოს ქმნის, რომელიც იდეოლოგიურად უფრო კრეატიულია, ვიდრე, ვთქვათ, კათარზისის ფარდობითი მოდელი, რომლითაც ამერიკელები თავს კომფორტულად გრძნობენ. სხვა სიტყვებით, *la terrain*-ის ასიმილაციური ღირებულება იმ გაზიარებული რწმენის მაჩვენებელია, თუ როგორ უნდა წარიმართოს „სხვასთან" (იქნება ის რეალური თუ წარმოსახული) ურთიერთობა პროდუქტიულად. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თუ ვაღიარებთ, რომ „სელფი" ნაწილობრივ „სხვასაც" მოიცავს, იმის აღიარებაც მოგვიწევს, რომ სოციალურ შემთხვევებს ყოველთვის დადებითი შედეგი მოაქვთ, თუკი მათ დინამიკურ ბუნებას ყურადღებით მოვეკიდებით. რიკიორი საკუთარ წიგნზე განმარტავს:

„მე, როგორც სხვა" (Soi-même comme un autre) იმთავითვე აღნიშნავს, რომ მავანის პიროვნულობა თავის თავში სხვად ყოფნასაც მოიცავს. ეს ისეთ ინტიმურ დონეზე ხდება, რომ ვერავის წარმოიდგენ განცალკევებულად, სხვის გარეშე. ჰეგელისეული ტერმინებით თუ ვიტყვით, „მე"გადადის, ინაცვლებს სხვაში (Ricoeur 1992: 3).

სელფის ამგვარ განსაზღვრებაში იმპლიციტურადაა მოცემული, სახელდობრ რა არის დინამიკური, თან იმდენად დინამიკური, რომ პრაქტიკულად ვერ იარსებებს ონტოლოგიური, ნარატიული და სოციალური *სხვების* მასტრუქტურირებელი მნიშვნელობის გარეშე. თითქმის უკვე საუკუნეა, რაც ეს ურთიერთდამოკიდებულება კონტინენტურ ფენომენოლოგიას ბრიტანულ-ამერიკული ფილოსოფიის ემპირიზმისგან განასხვავებს. მეტიც, სწორედ ესაა იმის მიზეზი, თუ რატომ ერევათ ინგლისურენოვან („ამერიკელ") ანთროპოლოგებს ტერმინები „ფენომენოლოგიური" და „ფენომენალური" ერთმანეთში; პირველი მათგანი ადამიანის იდენტობის *ჩაშენებული* ბუნების შესახებ გარკვეული სოციო-ისტორიული მსჯელობებიდან აღმოცენდა, მეორე კი უფრო ზოგადად გულისხმობს, რომ ადამიანის იდენტობას საზრისი გრძნობითი და ემპირიული გამოვლინებებით ენიჭება. განსხვავება თითქოს შეუმჩნეველია, მაგრამ მას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს.

თუ ამ განსხვავებას გავიაზრებთ, გაცილებით გაგვიიოლდება იმის გაგება, რატომაა ანთროპოლოგთა ნიმუშები *სხვების* აზროვნების მოდელებზე ასეთი საინტერესო; და, ამის საპირისპიროდ, რატომ ვჩანვართ ასე შეზღუდული *სხვების* „ყოველდღიური" ცხოვრების ნორმალიზებისას - როცა „ფენომენალური" „ფენომენოლოგიურში" გვერევა. ამ უკანასკნელის შემთხვევაში ჩვენ იმის თქმას არ ვცდილობთ, რომ სხვა კულტურებს ისეთი ფუნდამენტური მახასიათებლები გააჩნია, რაც ჩვენთან არ მოიძიება. პირიქით, ვამბობთ, რომ აზროვნების სხვა მოდელები, რომლებიც სელფს ასიმილაციის უნარის მიხედვით განსაზღვრავს, მავანის პიროვნული ზრდისა და სოციალური ტრანსფორმაციის *ყოველთვის* უფრო კრეატიულ ვერსიებს გვთავაზობს, ვიდრე იმგვარი შეხედულება სელფზე, რომ იგი გარესამყაროს განადგურებით უნდა გადარჩეს. მართლაც, ამ მარტივი განსხვავების წყალობით ნებისმიერი სოციალური ჯგუფის შეხედულებას შევაფასებთ, რომელიც ამ ჯგუფს საკუთარ დამოუკიდებლობაზე გააჩნია;

იმავე დროს, შეგვიძლია შევქმნათ კულტურული გარემო, სადაც სელფი და სხვა რადიკალურად განსხვავდებიან „ჯადოსნურ ტყვიაში[7]“ ან „წერტილოვან დაბომბვაში[8]“ წარმოდგენილი სელფისა და სხვის კონცეფციებისგან.

ამრიგად, ასიმილაციური შეხედულება სხეულზე უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით შეიძლება ჩანდეს, რადგან მას სტერეოტიპების გადამოწმების საკუთარი მექანიზმი გააჩნია. *la terrain* სელფის კათარზისული მოდელისგან პროდუქტიული გარდაქმნის უნარით განსხვავდება, ხოლო ეს უკანასკნელი განსხვავებებს იმთავითვე აღმოფხვრის იქიდან, რასაც ფენომენოლოგები რეგიონულ ონტოლოგიას უწოდებენ - ამ შემთხვევაში ეს სხეულის საზღვრები გახლავთ. განსხვავების აღმოფხვრაზე დაფუძნებული სელფის ცნება დიდი ალბათობით სხვაზე არსებული სტერეოტიპების რეიფიკაციას მოახდენს და „სელფსა და მის ქცევით სამყაროს შორის“ (Hallowell 1955) არაპროპორციულ ურთიერთობას წაახალისებს. არა-სელფის აღმოჩენისას და აღმოფხვრისას (რასაც იმუნოლოგიაში აქვს ადგილი) სტიმული ურთიერთობისთვის თითქმის არ არსებობს, რადგან ინტერაქციის მიზანი *სხვისი* განეიტრალებაა. განა გასაკვირია, რომ ეთნიკური უმცირესობის წარმომადგენლები, რომლებიც საზღვარგარეთ იზრდებიან, ამბობენ, რომ სახელდობრ ამერიკაში დაბრუნების შემდეგ განიცდიან გაუცხოებას? ჩემის მხრივ დავამატებდი, რომ იმავეს ამბობენ იმ ქვეყნებიდან დაბრუნების შემდეგაც, რომლებიც ამერიკაზე ბევრად უფრო სახიფათო რასისტული ტენდენციებით ხასიათდებიან.

ფრნგული „კულტურა“ უბრალო მაგალითად მოვიყვანე და არა ეთნოგრაფიული „ეგზოტიკურობის“ ნიმუშად. არც იმის თქმა მინდა, რომ ფრანგული პასპორტის მქონე ყველა ადამიანი სათანადოდ აფასებს *la terrain*-ს. ამ კონცეფციით მინდა გიჩვენოთ, თუ როგორ უბიძგებს ის *ასიმილაციისკენ*, რაც სრულიად განსხვავდება *ლიკვიდაციის* ტენდენციისგან (Napier 2002). ჩემს მიერ აღწერილი ცნობილი მაგალითები მათი ასიმილაციური შესაძლებლობების გამო ავირჩიე, ადამიანთა ინტერაქციის კომპლექსურობის გამოსახატავად და არა მოდერნიზმის შემდგომ გამოგონილ კონცეფციად. სხვა სიტყვებით, ისინი პოსტმოდერნისტთა ცნობისმოყვარეობისთვის განკუთვნილ უჩვეულო ნიმუშებს ნამდვილად არ წარმოადგენენ.

ნეიტრალიზაციამ განსხვავებულობის ლიკვიდაციის გზით, შესაძლოა, მძიმე შედეგები გამოიწვიოს, რადგან შიშით უცხოს განდევნა კრეატიული გარდაქმნის შესაძლებლობასაც სპობს. ანუ, თუ „სხვას“ მხოლოდ იზოლირებული სელფის რეფლექსიურ დანამატად მივიღებთ, ორმხრივი ტრანსფორმაცია არ მოხდება. თუ ავტორიტარული „სელფის“ სოციალური და რეციპროკული ძალდაუტანებლობა არ არსებობს, იქ ცვლილებების იმედი არც უნდა გვქონდეს; თუ არ არსებობს სელფის დაკარგვის რისკი, არც მისი ზრდის კატალიზატორი იარსებებს.

7 (*გერმ.* Magische Kugel) - (მედ.) დაავადების გამომწვევი პარაზიტის მიზნობრივი განადგურება ისე, რომ ორგანიზმის სხვა ნაწილები არ დაზიანდეს (მთარგმნ. შენიშვნა).

8 ერთგვარი საომარი სტრატეგია - სამიზნეების ზუსტი დაბომბვა ახლომახლო მდებარე სხვა ობიექტების დაუზიანებლად (მთარგმნ. შენიშვნა).

„თუ პოლონელი ვარ, ნიშანი მომეცით“ ანუ პოსტმოდერნიზმის მიტოვების ეგოისტური არგუმენტი

ამ ესეში ცნებას „კულტურა“ სავარაუდო კოლექტივებისგან შემდგარ ფართო კატეგორიად განვიხილავ. მისი წევრები თავს იმ ადამიანთა ნაწილად ან მოწინააღმდეგედ თვლიან, ვისაც გარეშე პირებად მიიჩნევენ. აქამდე განზრახ ვერიდებოდი იმ საკითხზე საუბარს, თუ როგორ შეიძლება მავანმა „სხვებით“ შემდგარი ჯგუფი ერთიან, განუყოფელ იდენტობად წარმოიდგინოს. მას შემდეგ, რაც სოციალურ ანთროპოლოგიაში რეფლექსიური იდეები გაჩნდა, ანთროპოლოგები კოლექტივებზე წერას ხშირად გვერდს უვლიდნენ. ეს ტენდენცია წარმოსახულ კონსტრუქტებზე და ეგოს მკაფიო ფანტაზიებზეც გავრცელდა. ახლა ნება მიბოძეთ, აგიხსნათ, რატომ უგულებელვყოფდი პოსტმოდერნიზმს ასე ჯიუტად და მოგახსენოთ, თუ რატომ მივიჩნევ ამ ესეშიც და სხვაგანაც პოსტმოდერნის თეორიას რეაქციონისტულ იდეოლოგიად.

სელფის პოსტმოდერნული ხედვა ანტისტრუქტურულია და არა უსტრუქტურო

სელფის პოსტმოდერნული ხედვის ერთ-ერთი ყველაზე დიდი სისუსტე ის დაშვებაა, რომ სტრუქტურალიზმი ინდივიდუალური გამოცდილების ფენომენალურ სფეროს მოუქნელს ხდის ან სულაც მის იგნორირებას ახდენს. დიურკემი ცალსახად მიუთითებს, რომ კოლექტიური იდეოლოგიის შესამოწმებლად ინდივიდუალური ფსიქოლოგია უნდა გამოირიცხოს; თუმცა, რასაც ის სოციალური კატეგორიების ფუნქციად აღიქვამდა, დღევანდელი რეტროსპექციული გადასახედიდან სრულიად განსხვავებულად გამოიყურება. დიურკემის მიმართ პოსტმოდერნული მიდგომაც კი გაჩნდა, რაც მის ნაკლებ დოგმატურად შეფასებას გულისხმობს (Mestrovic 1992). დიურკემი ფსიქოლოგიას თავს შემდეგი რწმენის გამო არიდებდა: აზროვნების მოდელის კვლევა წინ იმ შემთხვევაში წაიწევს, თუ გამოკითხვა მხოლოდ საზიარო ენისა და ფიქრების კოლექტიური ინტერაქციებით შემოიფარგლება. ვინაიდან ჩვენ არ ვიცით, როგორ აღიქმებოდა ეს კატეგორიები ფსიქოლოგიურად ცალკეული აქტორების მიერ, აუცილებელი არაა ერთი სისტემა მეორეზე მაღლა დავაყენოთ. ამ სფეროებს კულტურულ კატეგორიებს ვუწოდებთ თუ ემპირიულ ტროპებს, უფრო მნიშვნელოვანი ისაა, რომ კულტურა ფართოდ გაზიარებული მეტაფორებისგან შედგება, რომლებშიც ადამიანთა შეთანხმების განმაპირობებელი ამხსნელი ქსელებია მოთავსებული.

მეტაფორები ინტუიციურად გაზიარებული და ხშირად ფარული გამოცდილების საორგანიზაციო ხერხების მატარებლებია (Napier 2002). ამის ჩვენება იოლია, თუ მოვახერხებთ დისტანცირებას ლოკალური ქსელების თეთრი ხმაურისგან. საკმარისია

ვნახოთ, როგორ მუტაციას განიცდის მეტაფორა ერთ დროს „ტრადიციულ“ საზოგადოებაში - გავიხსენოთ ჩემი მოწამვლის გამოცდილება - იმისთვის, რომ გავიგოთ, რატომ წვავენ პოსტმოდერნიზმის სტრუქტურულ ჩალის კაცს Burning Man[9]-ზე ყოველწლიურად.

არავინ ამბობს, რომ კულტურა ფიქსირებული და უცვლელია, იმ რამდენიმე პოსტმოდერნისტს თუ არ ჩავთვლით, ვისაც სითამამე არ ყოფნის, ნამდვილი განსხვავება დაინახოს. ამიტომაც ყველაფერს, რაც პოტენციურად განსხვავებულია, „ეგზოტიკურად“ მოიხსენიებენ, ეს კი მხოლოდ მაშინაა გამართლებული, თუ უცხო კულტურა ნამდვილად გვცვლის და გვაჯადოებს. მაშასადამე, ამ მხრივ პოსტმოდერნიზმი ერთობ დილეტანტურია, რადგან მოხერხებულ კაცს შეუძლია ადამიანის იდენტობის გამოწვევებს გვერდი მარტივად აუაროს და პროფესიულ გარემოში ხელოვნურად გამოგონილ საფრთხეებს დაუწყოს ძიება.

პოსტმოდერნისტები არ არიან საკმარისად ეგოისტები

პოსტმოდერნისტს თავისი მოწყვლადი პროფესიული შენობის დაკარგვის ძალიან ეშინია - მის შესაქმნელად ხომ ამდენი ოფლი დაღვარა. შიში თავად პოსტმოდერნიზმის მიერ შექმნილი დაურწმუნებლობის გრძნობითაა გამოწვეული, რასაც პიროვნულ დაუცველობამდე და თავდაჯერებულობის ნაკლებობამდე მივყავართ. ამგვარად, პოსტმოდერნისტს სურს ჩვენი ყურადღება თითოეულ კერძო ნეოლოგიზმზე გაამახვილოს, რაც, მისი თქმით, არასტანდარტულ ხედვას გვთავაზობს. იმავდროულად, იგი საკუთარი მგრძნობელობის სტრუქტურირებას ვერ ახდენს, რადგან ანტისტრუქტურალისტია.

ვინაიდან ლოკალური ემპათიური წესრიგის ნაკლებობას განიცდის, მან თავისი სენსიტიურობის პროექცია გლობალურად უნდა მოახდინოს. შესაბამისად, პოსტმოდერნისტები გამუდმებით საუბრობენ *დიდ* მოვლენებზე, რადგან მცირე მასშტაბი დიდად არ აინტერესებთ - თუ, რა თქმა უნდა, კეთილგანწყობილი ინტერესის გამოწვევას ვერ შეძლებენ საკუთარი დაუდევარი და იდუმალი გრძნობების პასუხად, რომელთაც გამოგონილი, ლათინურისმაგვარი სიტყვებით ალამაზებენ. მართლაც უნდათ თუ არა, რომ ისინი არავის უნდოდეს, ამას ვერ გეტყვით. მხოლოდ იმის თქმა შემიძლია, რომ მათ ხელის წაშველება სჭირდებათ. საკუთარი თავის შეხება დასაწყისია; როცა სხვა გეხება, გაცილებით უკეთესია იმიტომ, რომ იგი არა მხოლოდ თავის პიროვნულ ცხოვრებაზე გაწვდის ინტიმურ ინფორმაციას, არამედ გიჩვენებს, რომ

9 ყოველწლიური ერთკვირიანი ღონისძიება ბლექ-როკის უდაბნოში, ჩრდილოეთ ნევადა, აშშ. ღონისძიება კულმინაციას აღწევს, როცა გიგანტურ მოწნულ კაცს ცეცხლს უკიდებენ (მთარგმნ. შენიშვნა).

თავად ეს შეხება ემპათიური გადაცემის ინსტრუმენტია.

ინტელექტის პრეჯუდისებით შებოჭვა იმის გაგებაში ვერ დაგვეხმარება, თუ როგორ ხდება საზიარო შეხედულებების ინდივიდუალური თუ ჯგუფურ-რიტუალური მანიპულირება - პრეჯუდისები ყველა იმ ცალკეულ გრძნობას ზღუდავენ, რომელიც სოციალური ცნობიერების უნიკალურ ფორმას ქმნის. პერიოდულად ამ იდეას ბეჭდურ პროდუქციაშიც შემოაპარებს ხოლმე ვინმე - ამ შემთხვევაში სტოლერის (Stoller 1989b, 1997) ნაშრომს ვგულისხმობ გემოვნებაზე; აკადემიური ინკვიზიტორები ასეთ ნაშრომებს სულ უფრო იშვიათად აძლევენ დღის სინათლის ნახვის საშუალებას. თუ რის „გემოვნებაზეა" საუბარი, ამის წაკითხვა ინტერნეტში შეგიძლიათ (სადაც კოლეგების რეცენზიები ვერ აჩუმებენ განსხვავებულ მოსაზრებებს), ოღონდ გაითვალისწინეთ, რომ უკონტროლო მსჯელობას „ხელიდან გასხლტომის" ტენდენცია გააჩნია. იმავე დროს, უბრალო სიამოვნების მიღება კარგი დასაწყისის წინაპირობაა.

პოსტმოდერნისტებს მოსწონთ ფსიქოანალიზი (მხოლოდ ლაკანს არ ვგულისხმობ)

არავინ ამბობს, რომ ტრადიციები სტატიკურია იმათ გარდა, ვინც კოლექტიური კათარზისით არასოდეს გარდაქმნილა. მაგრამ პოსტმოდერნისტებს ფსიქოანალიზი ძირითადად იმით ხიბლავთ, რომ იგი სტაბილურ განვითარებას პირდება და ინდივიდუალურობას ანიჭებს პრივილეგიას, რაც დასავლელებისთვის ასე ახლობელია (Ortner 1995). ერთ-ერთი მიზეზი, რის გამოც პოსტმოდერნისტები არ ცნობენ სელფის ფლექსიბილურობას ისაა, რომ სიტყვა „ტრადიცია" სტაბილურობის კონოტაციის მატარებელია. თუ დროის უმეტეს ნაწილს კითხვას უთმობ და არა დედიშობილა სირბილს, აუცილებლად დაიჯერებ, რომ სტაბილურობა „სტატიკური" იდეაა, რომელზეც შეიძლება წარმოდგენაც არ გქონდეს, მაგრამ ის ნამდვილად არ იქნება, რადაც „გახდომას" ისურვებდით - რადგან „გახდომა", *ალბათ,* დესტაბილიზაციასაც გულისხმობს.

ამ შემთხვევაში პრობლემა ისაა, გავსვრილვართ თუ არა ოდესმე რომელიმე ჯგუფურ რიტუალში. თუ გავსვრილვართ, მაშინ ნათელია, რომ არსებით ტრანსფორმაციას საკუთარ თავში ჩაღრმავებასა და პროტესტანტულ-ბუდისტურ „უსელფობასთან" საერთო არაფერი აქვს. ესაა მიზეზი, რის გამოც მსოფლიოში ცვლილებების *სტრუქტურა* აგრერიგად სტაბილურია; ამიტომაც „პრემოდერნულ" ხალხთა უმრავლესობა იმ აზრს იზიარებს, რომ პიროვნების სტატუსის შეცვლასთან დაკავშირებული ცერემონიები ადამიანებზე წარუშლელ გავლენას ახდენს. ფსიქოლოგიურ არასტაბილურობას სტრუქტურული სტაბილურობა აწონასწორებს, რადგან, ზოგადად, ცვლილება საკმაოდ სახიფათო რამაა. თუ ადამიანი საკუთარ განსხვავებულობაზე აპელირებს, ეს ინტეგრაციაში ძალიან შეუშლის ხელს. უკეთ ინტეგრირდება მხოლოდ მას შემდეგ, თუ მოდერნულ და პოსტმოდერნულ შაშხანებს

გვერდზე გადადებს და სხვა პიროვნების თანდასწრებით საკუთარ თავს „განცალკევების“ ნებას მისცემს. ვან გენეპმა (Van Gennep) ეს 1909 წელს გააცნობიერა. ჩვენ კი მისი წაკითხვით თავს არ ვიწუხებთ. არც იმის აღიარება გვსურს, რომ რიტუალი მასში მონაწილე პირთათვის სხვა არაფერია, თუ არა ტერიტორია, სადაც მუდამ რაღაც მეორდება - ალბათ ამას გვეტყოდნენ ლაბორატორიული ბიჰევიორისტებიც.

ადამიანებს არ ცვლის ფსიქოთერაპია; ისინი სელექციური დისოციაციის, გამიჯვნის საშუალებით განიცდიან ტრანსფორმაციას. სელფით შეპყრობილი ვერ განიკურნება კიდევ უფრო მეტად სელფით შეპყრობით. ამ ასპექტში პოსტმოდერნიზმს ყველაფერი რიგზე ვერა აქვს და ეს კიდევ უფრო ნათელია იმის გათვალისწინებით, თუ რას მიიჩნევს პოსტმოდერნიზმი თანამედროვე ცხოვრების მახასიათებლად.

პოსტმოდერნისტებს ფარულად (და ზოგჯერ დაუფარავადაც) სწამთ ევოლუციის

მოდერნიზმი ტრადიციაზე რეაქციაა, პოსტმოდერნიზმი კი - ამას სახელიც მიუთითებს - რეაქციაა მოდერნიზმზე. რეაქციონერობა ისტორიული უწყვეტობის, სოციალური ცვლილებების ევოლუციური ბუნების რწმენას მოითხოვს. პოსტმოდერნიზმი დადაიზმის ნონსენსურ სამყაროს არ წარმოადგენს, ის ფსიქოლოგიური სიახლის სიურეალისტური სამყაროა. მიუხედავად იმისა, რომ აისტორიულობას იჩემებს, მისი „სიახლეობა“ აუცილებლად იმის კონტექსტში იზომება, რაც უნდა შეიცვალოს. არასოდეს გამიგია რომელიმე პოსტმოდერნისტს ეთქვას, რომ მისი იდეა ძველი და უმნიშვნელოა.

თუ პოსტმოდერნისტები თავს ვერ დააჯერებენ, რომ სიცოცხლე უწყვეტი მდგომარეობიდან დისკრეტული მდგომარეობისკენ ვითარდება (განსაზღვრულობიდან განუსაზღვრელობისკენ, მოსაწყენი წესრიგიდან მომხიბვლელი ქაოსისკენ), ისინი ვერ შემოგვთავაზებენ ახალ, უფრო დამაჯერებელ თეორიას იმაზე, თუ რატომ გვეჩვენება დღეს ყველაფერი ასე არეულ-დარეულად. მაგრამ, ვინ უარყოფს, რომ ცხოვრება სხვა არაფერია, თუ არა ქაოსი? სად არის ხმები წარსულიდან, რომლებიც დაგვანახებდა, რომ ცხოვრება ერთ დროს მოსაწყენი და უინტერესო იყო? მე გეტყვით, სადაც არიან. ისინი თავად პოსტმოდერნულ რომანშია, რომელიც ჩემთვის ნაცნობი, ვგონებ, ერთადერთი ადგილია, სადაც *ennui* [10] უმაღლეს სათნოებამდეა აყვანილი.

თუმცა, კოლექტიური იდეების დონეზე შეუძლებელია ევოლუციური უწყვეტობისმაგვარი რამ არსებობდეს. სიტყვა „კულტურა“ მნიშვნელობას მაშინ იძენს, როცა გვიჩვენებს, თუ რა ჭირდება ადამიანს სხვებთან იდენტიფიცირებისთვის. როცა დრო მოწყალე თვალით გვიყურებს, საკუთარ თავს იმის დაჯერების უფლებას ვაძლევთ, რომ ჩვენი ცხოვრება იმდენად კონტროლდება, რამდენადაც თავს მსოფლიო ქსელის

10 *ფრანგ.* მოწყენილობა, აპათია; შინაგანი სიცარიელე (მთარგმნ. შენიშვნა).

ნაწილად, მეტაფორულად რომ ვთქვათ, მაკდონალდსის ჰამბურგერად წარმოვიდგენთ. და ამ ქსელით განპირობებულ ჩვენს დაცულ ზინებში თავს მარტოც მშვენივრად ვგრძნობთ. უამრავი წიგნი იქმნება ჩვენს გაუცხოებაზე ინსტიტუციური ოფისებისგან (Goffman 1963); როგორც ეს პოლოკმა (Pollock 1996) მახვილგონივრულად აჩვენა, ასევე ბევრს ვწერთ პროფესიულ სკოლებში არსებულ გაუცხოებაზეც, სადაც ტრადიციული ძალაუფლების დაკარგვის გამოტირება თვითგანებივრებულ ჰეროიკულ ეპოსად გარდაიქმნა. იმისაც კი გვჯერა, რომ კულტურა გლობალური წესრიგით ჩანაცვლდა; მაგრამ, კრიზისის დადგომისას უმალ სახლისკენ მივიჩქარით, რომ ვირტუალურ საკუჭნაოში მოთავსებული, მიტოვებული და აბუჩად აგდებული გერბის გახუნებულ საღებავს ვემთხვიოთ.

მერყევი პერიოდები ურთიერთდამოკიდებულებისკენ გვიბიძგებს. ამიტომაცაა, რომ ისტორიული თვალსაზრისით კულტურა ყველაზე დინამიკურად სწორედ იმ შემთხვევებში გამოიხატება, რომელთა უნიკალურობასა და სიახლეს პოსტმოდერნისტები ასე თავგამოდებით ამტკიცებენ. იმის თქმა არ მსურს, რომ ახალი არაფერია, უბრალოდ, ლემერტის (Lemert 1997) წიგნის სათაურს დავესესხები - „პოსტმოდერნიზმი ის არაა, რაც თქვენ გგონიათ“. ლემერტი იმას გულისხმობს, რომ, თუკი პოსტმოდერნიზმი საერთოდ არსებობს, ის აზროვნების აქტს არ ეხება და ჩვენი ცხოვრების სხვა, ყოველდღიურ ასპექტებს მოიცავს. თუმცა, ვინაიდან პოსტმოდერნიზმი იმ ნარატივსაც წარმოადგენს, „რამდენად შეიცვალა სამყარო“ (Lemert 1997: 53), უფრო სიღრმისეული შეთანხმებულობაა საჭირო იმის თაობაზე, რომ „რეალური“ სამყაროსმაგვარი რამ ნამდვილად არსებობდა. ამიტომაც ახდენს პოსტმოდერნიზმი საკუთარი თავის პოზიციონირებას ასე რადიკალურად, ბოდრიარს (Baudrillard) თუ გავიხსენებთ, ესაა „ჰიპერრეალობა, რომელშიც რეალობის სიმულირება უფრო რეალურია, ვიდრე თავად რეალობა“ (Lemert 1997: 27); ესაა სამყარო, სადაც „მითიური ამერიკის დისნეი-უორლდისეული იმიტაცია ბევრად უფრო რეალურია, ვიდრე ნებისმიერი ამერიკული სოფელი“ (Lemert 1997: 28; Fjellman 1992). ნათელია, რომ წარსულზე ხშირად ძალიან მნიშვნელოვანი აქცენტები კეთდება, რაც პუსენის არკადიას ან რუსოს კეთილშობილ ველურს, მიკი მაუსსა თუ რონალდ მაკდონალდს ერთნაირად ეხება.

სოციალურ ევოლუციაში ყველაზე მომხიბვლელი შემდეგი რწმენაა: ოდესღაც არსებობდა ადამიანთა ჯგუფი, რომელიც ვერ აცნობიერებდა, რომ წარსულში ის ნაკლებ ინფორმირებული იყო. თუმცა, ლემერტმა აჩვენა, რომ „ახალი“ მოსაზრება - წარსულზე მეტი ინფორმაციის ქონა - რომლითაც თანამედროვეობა ეგზომ გაჟღენთილია, თვითნებური და მცდარია. მართალია, დრო თავისებურ შეხედულებას გვიქმნის იმაზე, თუ რა მომხდარა, ან რა ხდება ჩვენს გარშემო, კულტურა უწინ უფრო უცვლელი ფენომენი გახლდათ, ვიდრე ახლაა. და ეს იმის მიუხედავად, რომ ანთროპოლოგებს ტრადიციულად ისეთი სფეროები იზიდავდათ, სადაც ცალსახა სტაგნაცია მავანის

პირადი ზრახვების მარტივი გაკონტროლების საშუალებას იძლევა. ცხადია, ფსიქოლოგიური იდენტობის თვალსაზრისით, წარსულის საზოგადოებები დღევანდელზე გაცილებით უფრო ცვალებადი უნდა ყოფილიყო. ძველი ბერძნები, თანამედროვე ბალიელები და შიგადაშიგ „განათლებული" (განმანათლებლობის ეპოქის) ევროპელები გლობალურ და ტრანსნაციონალურ ტენდენციებს ავლენდნენ. რა თქმა უნდა, თანამედროვე ფიზიკური მობილობის ინტენსიურობის გამო ეს დღეს გაცილებით ხშირად ხდება (Friedman 1990; Napier 1992; Ohnuki-Tierney 2001; Wikan 1996). ამ ხაზს ფიქრით თუ გავყვებით, კულტურა

„ყოველთვის *მოძრაობაშია* - 'ცენტრალური' დეზინტეგრაციის დროსაც კი თვითრეპროდუქციის უნარი შესწევს და ტრანსფორმაციას მუდმივ მიქცევა-მოქცევის აქტებში განიცდის... ეს ხდება ინტერნალური განვითარების, გლობალური ექსტერნალური ძალებისა და სოციალური სუბიექტების ურთიერთმიმართების დიალექტიკით, ხოლო თავად სუბიექტები, თითქმის ყოველთვის, კოსმოპოლიტები არიან" (Ohnuki-Tierney 2001: 244).

კულტურის, როგორც რაღაც ჰერმეტულისადმი მიდგომა იმ დაშვებაზეა დაფუძნებული, რომ „ოდესღაც არსებობდა ტერიტორიული ერთეულებით შემოსაზღვრული კულტურები, რომელთა საზღვრები უცებ გაიხსნა" (Ohnuki-Tierney 2001: 242) და ამ ცვლილებებმა ახალ მსოფლიო წესრიგამდე მიგვიყვანა. ამგვარად, გარდა ღრმად დამამწუხრებელი მოსაზრებისა, რომ ჩვენი ეპოქა სხვებთან შედარებით უმნიშვნელოა, კიდევ რა გამოარჩევს დღევანდელობას? ამ კითხვაზე საპასუხოდ სელფსა და *სხვაზე* პოსტმოდერნიზმისეული კიდევ ერთი დამატებითი მტკიცებაც უნდა მოვიყვანოთ.

პოსტმოდერნისტები მსოფლიო ცვალებადობის არასტაბილურ პერსპექტივას ჭეშმარიტებად ასაღებენ

თავის პოპულარულ ნაშრომში ამერიკულ თვალთმაქცობაზე შაპირო უამრავ გვერდს უთმობს უფსკრულს, რომელიც არსებობს ამერიკელთათვის სამყაროზე წარმოდგენასა და ფაქტობრივ რეალობას შორის. პროცენტული მონაცემებით, ამერიკელი სტუდენტები პირველ ადგილზე არიან მათ შორის, ვინც ამბობს, რომ მათემატიკაში კარგად ერკვევა, მაგრამ ბოლოზე იმ სტუდენტთა შორის, ვინც ნამდვილად კარგად ერკვევა მათემატიკაში (Shapiro 1992: 64); პირველ ადგილზე ვართ იმ ადამიანთა რაოდენობით, ვისაც მიაჩნია, რომ რუკის კარგად ცნობა აუცილებელია, მაგრამ ასევე პირველ ადგილზე ვართ იმ ახალგაზრდების რაოდენობითაც, ვინც გეოგრაფიას საშინლად სწავლობს (Shapiro 1992: 68); პირველები ვართ ადამიანთა უფლებების დამცველი ჯგუფების წევრობაში, მაგრამ ასევე პირველები ვართ იმ

ქვეყანათა შორის, რომლებიც ადამიანთა უფლებების საერთაშორისო ხელშეკრულებების რატიფიკაციას არ ახდენენ (Shapiro 1992: 114); პირველები ვართ იმ პოპულაციებში, ვინც ფიქრობს, რომ მცნება „არა იპარო“ დღემდე ძალზე მნიშვნელოვანია, თუმცა ასევე პირველები ვართ ერთ სულ მოსახლეზე მოსული ქურდობისა და ძარცვის მონაცემებით (Shapiro 1992: 132). შაპიროს სია მთელ წიგნს ავსებს, მაგრამ აქ მოყვანილი რამდენიმე მაგალითიც საკმარისია თანამედროვე მსოფლიოზე წარმოდგენის შესაქმნელად, რომლის ღიად გაცხადებული ღირებულებები მოქალაქეების ფაქტობრივ ქცევასთან სრულ წინააღმდეგობაშია.

ყველაზე გავრცელებული პოსტმოდერნული ახსნა ისაა, რომ თანამედროვე ეპოქის ადამიანების, წარმოდგენებისა და რესურსების მიმოქცევამ ე.წ. „კრეოლი“ სამყარო წარმოქმნა. ასეთ სამყაროში დასავლეთ აფრიკელები კენტეს ფაქტურის დაჩითულ ბეისბოლის კეპებს აწარმოებენ და არა მაღალი ხარისხის ნაქსოვ ქუდებს - ეს აუცილებელია ნიუ-ჯერსელ კორეელებთან კონკურენციის გასაწევად, რადგან ისინიც იაფფასიანი ჩითის კეპებს ამზადებენ. რატომ ბეისბოლის კეპები? იმიტომ, რომ კოლეჯის დამთავრების აღსანიშნავად აფრო-ამერიკელებმა კენტეს ზოლების გამოყენება დაიწყეს, განელ ვაჭრებს კი, რომლებსაც აფრო-ამერიკელი კლიენტებისთვის საკუთარი ეთნიკურობის მიყიდვა სურდათ, ბევრი მარკეტინგული არჩევანი აღარ დარჩენიათ: ამერიკელთა დიდ უმრავლესობას, მათ შორის, ამერიკული ფეხბურთის მოთამაშეებსაც, ბეისბოლის კეპის ტარების სურვილი აქვთ. ამ შემთხვევაში შეხედულებებისა და პრაქტიკების კოსმოპოლიტური დინება ყველა ტიპის ტრადიციულ და კულტურულ ატრიბუციას უგულებელყოფს. დასავლელებისთვის მისაყიდად ბალიელები აფრიკულ სკულპტურებს ჩორკნიან, მეტიც, მყიდველთა პატარა „ასლებსაც“ კი ამზადებენ. ამის გათვალისწინებით, უნდა უარვყოთ იდეა, რომ არტეფაქტი ჰერმეტული პრაქტიკების პროდუქტია და ფიქსირებულ ლოკაციებში იქმნება. პირიქით, ის მომდინარეობს იმგვარი პრაქტიკებიდან, რომლებსაც საზღვრები არ გააჩნია.

თუმცა, ჰარვი აღნიშნავს:

დროისა და სივრცის სოციალური კონსტრუქტის გადანაცვლება იდენტობის მწვავე პრობლემებს წარმოქმნის: რომელ სივრცეს ვეკუთვნი მე, როგორც ინდივიდი? სად ვლინდება ჩემი მოქალაქეობა - სამეზობლოში, ქალაქში, რეგიონში, ერში თუ მსოფლიოში? მსგავსი კითხვები, ნაწილობრივ მაინც, პოსტმოდერნული რიტორიკის ნაწილია მაშინაც კი, როცა პასუხი (მაგალითად, როცა ინდივიდს ფრაგმენტაციის პასიური მიმღებლობა გააჩნია) ნამდვილად მცდარია (Harvey 1991: 77).

ჰარვის მიხედვით, სოციალისტებისთვის ეს პირობები იქმნება მოგების დაუსრულებელი ძიებითა და გეოგრაფიული მობილობით, რომლისკენაც ასე მიისწრაფვიან კაპიტალისტები. ესაა „ფლექსიბილურობის“ ნაწილი, რომელსაც,

სოციოლოგები, გრამშიდან მოყოლებული, განმარტავენ, როგორც კლასიკური განცალკევების ფუნქციას ნორმატიულ და ემერჯენტულ სფეროებს შორის. ამ თვალსაზრისით, არამც თუ სოციალური ცხოვრება, არამედ ინდივიდუალური იდენტობაც საკმარისად ამოგლეჯილია თავისი გარემოდან საიმისოდ, რომ ემერჯენტული ღირებულებები შექმნას (და წაახალისოს). ეს ღირებულებები საკმაოდაა დაშორებული სხვა კონტექსტურ პრინციპებს და ხშირად ეწინააღმდეგება კიდეც მათ. ალბათ გინახავთ, როგორ იწონებენ თავს ინდუსები ტყავის ქურთუკებითა და მოღეღილი მკერდით განგსტერებზე გადაღებულ ინდურ ფილმებში; მიუხედავად იმისა, რომ კასტა მათ უკრძალავს ამგვარ უწმინდურ სუბსტანციებთან ურთიერთქმედებას, მათ შინაური ცხოველებიც კი ჰყავთ და რესტორანში ერთგვარი უხერხულობისა და ენთუზიაზმის ნაზავით დადიან.

ასეთ სამყაროში ერთადერთი გზა ნორმატიულ და ემერჯენტულ ღირებულებებს შორის არსებული წინააღმდეგობის დასაძლევად მოქნილი იდენტობების მორგება გახლავთ, რომლებიც, თავის მხრივ, პოსტმოდერნულ ინდივიდს სხვადასხვა სივრცის ათვისების საშუალებას აძლევს (Martin 1994). როცა შინ იმყოფები, კორეელი ხარ; სამსახურში - კაპიტალისტი; როცა ლოკალურად მოგზაურობ - ამერიკელი, საზღვარგარეთ - ტურისტი, კულტურული ელჩი, ეთნოგრაფი და ა.შ. ეს რეალობაა, რაც აპადურაიმ (Appadurai 1996) და გუფთამ და ფერგიუსონმა (Gupta and Ferguson 1992, 1997a, 1997b) ასე ჩინებულად აღწერეს.

და მაინც, თანამედროვეობის ქაოსი და სიჩქარე ნამდვილად პოსტმოდერნულობის სიმპტომია, თუ ძაღლის თავი სხვაგანაა დამარხული? არავინ დაობს, რომ განცალკევებას ხშირად აღარ ვხვდებით; მაგრამ თუ ყოველივე ამას ნამდვილად შეუძლია ჩვენზე იმგვარი ღრმა ეფექტის მოხდენა, როგორსაც ის ხალხი გვიმტკიცებს, ვინც პოსტმოდერნზე წერს, მაშინ, ჩვენი პოზიციიდან გამომდინარე, არა მგონია, მათ ასახსნელად ინტელექტუალური შესაძლებლობები გვეყოს. საბედნიეროდ, ასეთი განცალკევება წარსულშიც უხვად არსებობდა და დღესაც გვხვდება მსოფლიოს სხვადასხვა წერტილში ზოგიერთ არაკოსმოპოლიტურ გარემოში; ვიტყოდი, რომ დღეს ჩვენი მღელვარების დასაშოშმინებლად მარტივი გადაწყვეტილების იგნორირებას ვახდენთ და ველოსიპედს თავიდან ვიგონებთ. ამგვარი უსურველობა შესაძლოა ე.წ. პოსტმოდერნული მდგომარეობის ყველაზე ცბიერი დამახასიათებელი თვისებაც კი იყოს - ცბიერი იმიტომ, რომ მისი თავიდან მოშორება მარტივად შეიძლება მას რომ ვინმე პრობლემად აღიარებდეს; მარტივად იმიტომ, რომ ადრეც არსებობდა. იგი ხელახლა გამოღვიძებას ელის - ახალ, უფრო სასიამოვნო ფორმით გამოღვიძებას.

ცოცხალი მკვდრების „ცხოვრება“

1970-იანებში ფენომენოლოგიის ფაკულტეტის სტუდენტი გახლდით. ჩვევად მექცა, ყოველწლიურად გაზაფხულის ერთთვიანი არდადეგების ესპანეთში გატარება. მზიანი, მშრალი კლიმატი ბელგიის ნაცრისფერი ნესტისგან დრამატულად განსხვავდებოდა. ამასთან, იმ დროს ნაკლებ ხარჯიანი გახლდით და ესპანეთში თავის შენახვა ლუვენის კოლეჯის ოთახში გატარებულ დროზე იაფი მიჯდებოდა. ფაქტიურად, მატარებლის სადგურისკენ მხოლოდ ჩემი სტუდენტური ბარათისა და ასი დოლარის ამარა მივემართებოდი; ჩვეულებრივ, რამდენიმე კვირაში უკანვე ვბრუნდებოდი, ალბათ, უფრო გამხდარი და ჯიბეში შემორჩენილი მცირეოდენი ხურდა ფულით.

პირველ ასეთ მოგზაურობაში მეგობართან ვიყოფდი სტუდენტური საცხოვრებლის ხარჯებს. მადრიდს რომ მივაღწიეთ, გადავწყვიტეთ, ერთ საღამოს კინოში წავსულიყავით. გაზეთის აფიშის თვალიერებისას ჩემმა მეგობარმა აღმოაჩინა, რომ ერთ-ერთი გარეუბნის კინო-თეატრში ამერიკული საკულტო ფილმი - „ცოცხალი მკვდრების ღამე“ გადიოდა. იქამდე მიღწევა იოლი არ იყო, მაგრამ მეგობარს ფილმის ნახვა უზომოდ სურდა და მეც ხათრი ვერ გავუტეხე.

როგორც პიტსბურგის მკვიდრს, ამ ფილმზე ბევრი მსმენოდა. სანამ საკულტო გახდებოდა, ამ ფილმით ღამის სეანსები მრავალ საავტომობილო კინო-თეატრში მთავრდებოდა. ფილმის სანახავად სხვა მიზეზებიც მქონდა, ყველაზე მთავარი კი ის გახლდათ, რომ ის ჩემი კარგი მეგობრის დის ბოიფრენდის გადაღებულია. თანაც, ფილმში ბევრი ჩემი მეგობარი მოხალისედ მონაწილეობს. ბედის ირონიით, ვერც მე და ვერც ჩემი მეგობარი ზომბები ვერ გავხდით. ალბათ იმიტომ, რომ, დედამისის აზრით, თექვსმეტი წლიდან ადამიანს თავი თვითონ უნდა გაეტანა, დედაჩემი კი ფიქრობდა, რომ აღზრდის საუკეთესო საშუალება მუშაობაა. თუ გაზეთებს არ ვარიგებდი (რასაც შვიდი წლიდან ვაკეთებდი), ან უსიამოვნო ქიმიკატებით სატვირთოს არ ვტვირთავდი მამაჩემის წყლის გამწმენდ ქარხანაში, სახლის შეღებვას, გაზონის გაკრეჭას ან უიკენდზე გასაკეთებელ სხვა საქმიანობებს მავალებდნენ. ამგვარად, წლების შემდეგ, მადრიდში, საშუალება მეძლეოდა ფილმში ჩემი მეგობრები მენახა.

ეს შემთხვევა იმის წინამორბედს წარმოადგენს, რასაც დღეს მავანნი „პოსტმოდერნული“ გამოცდილების იარლიყს მიაკერებდნენ. დაწყებიდან რამდენიმე წამში ჩემთვის ნათელი გახდა, რომ ფილმის ესპანურად ყურება სუბტიტრების გარეშე მომიწევდა. სკოლის მეგობრებს ჩემი სახლის ახლომახლო ველებზე მოძუნძულეს ვნახავდი და მათი საუცხოო კასტილიური ესპანურით შევიქცევდი თავს. კიდევ უფრო სასაცილო ის იყო, რომ სკოლაში ესპანურს სათანადოდ არავინ ვსწავლობდით - ის აკადემიური მოსწრების მოთხოვნების დაკმაყოფილების ყველაზე იოლ გზას წარმოადგენდა. ახლაც ღიმილით ვიხსენებ ესპანურ შეკითხვაზე ერთ-ერთი ჩემი

კლასელის გაცემულ პასუხს „No lo understando[11]". მათი დუბლირებული გახმოვანების მოსმენისას კი უცნაური გრძნობა დამეუფლა: ფილმში, რომელიც დასავლეთ პენსილვანიაზეა და იქვეა გადაღებული, ჩემი ამერიკელი თანაკლასელები „წმინდა კასტილიურით" საუბრობენ, თითქოს ეს მათი მშობლიური ენა იყოს - დიახ, ეს მართლაც გასაკვირია.

ამ გამოცდილებას კარგა ხანი ადეკვატური შეფასება ვერ მოვუძებნე. ბოლოს და ბოლოს, პატარა ბიუჯეტის მიუხედავად - ან იქნებ ამის გამოც - „რეალური" სამყაროს გარეგნულმა მანიპულირებამ ჰოლივუდის ერთ-ერთი ყველაზე ამაღელვებელი სცენები შექმნა. ამ დრამაში არა მხოლოდ ჩემი მეგობრები დაათრევდნენ ფეხებს ვაკუფორმის[12] ობობებით სავსე ნაცნობ მინდვრებში, რომლებიც მეტი სიმძაფრისთვის ხეებზე ჩამოეკიდათ; ფილმში ლოკალური დიქტორები და სხვა ცნობილი პიროვნებებიც გამოჩნდნენ, ვისთან ერთადაც გავიზარდე. ყველა ეს ადამიანი ერთმანეთს შესანიშნავი ესპანურით ესაუბრებოდა, თან იმ პლასტიკური სათამაშო სხეულის ნაწილებზე, რომლებსაც ჩემი მეგობრების მიერ განსახიერებული შეშლილი ზომბები ღეჭავდნენ.

ეს ყველაფერი გაცხარებული პირველი სატელევიზიო ომის კულმინაციისას მიმდინარეობდა - ვიეტნამის ტრაგიკული მოვლენების ტრანსლირებისას, რომელიც ზემოხსენებული მეგობრების ჯგუფს პირდაპირ შეეხო. მე ერთ-ერთი იმ იღბლიანთაგანი ვიყავი, ვინც საზღვარგარეთ სწავლობდა და თავი იოლად დავიძვრინე. მაგრამ ჩემი ბევრი მეგობარი უმძიმესი არჩევნის წინაშე აღმოჩნდა, რადგან ძირითადად ისეთი ოჯახებიდან იყვნენ, რომელთაც სკოლის დამთავრების შემდგომ შვილის პირადი ცხოვრება დიდად აღარ ანაღვლებთ. საკმაოდ მრავალფეროვანი მეგობრები მყავდა. ერთი მათგანი, კორეელი ამერიკელი ძალიან სერიოზული ბიჭი იყო - ხუთჯერ მოიხადა სამსახური სამხედრო-საზღვაო ძალებში; ჩემი მეორე მეგობარი, რომელიც ბილიარდში მიწევდა პარტნიორობას, მოგვიანებით ჰეროინზე დამოკიდებული გახდა; ერთი მეგობარი კანადაში წავიდა; ერთიც მშვიდობის კორპუსში გაწევრიანდა; სხვამ ფსიქიატრიულ საავადმყოფოში დაასრულა სიცოცხლე და ა.შ. და ა.შ. ეს სია დაუსრულებლად შემიძლია გავაგრძელო და, როგორც ხედავთ, საკმაოდ საინტერესო წრეში ვტრიალებდი. მაგრამ იმან, რომ ჩემი მეგობრები ესპანელ ზომბებად გადაიქცნენ დაბალბიუჯეტიან ლოკალურ ფილმში, რომელიც რეალურად ჩვენი ცხოვრების შემადგენელი ასპექტებისგან შეიქმნა, ჰიპერრეალობის ცნება საკმაოდ ტრივიალურად წარმოაჩინა. ეს მოხდა მრავალი წლით ადრე, სანამ ანთროპოლოგიურ დისკურსში პოსტმოდერნისტული იდეები შეაღწევდა. კარგად ვიცოდი, თუ რა ღირებული იყო „კასტილიელი ზომბებისთვის" ვიეტნამის საკითხი. სერიოზულად დამაფიქრა იმან, თუ ნამდვილად რომელი უცხოური ომის ვეტერანებს წარმოადგენდნენ ჩემი მეგობრები.

11 ესპანურად უნდა იყოს „No lo entiendo" – „ვერ გავიგე" (მთარგმნ. შენიშვნა).

12 The Vac-u-form – ამერიკული კომპანია Mattel, Inc.-ის მიერ 1960-იან წლებში წარმოებული ერთგვარი სათამაშოები (მთარგმნ. შენიშვნა).

ეს ეპიზოდი მომყავს არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ასე მარტივად ხსნის პოსტმოდერნულ მრავალფეროვან ცხოვრებას, არამედ იმიტომაც, რომ საშინელებათა ჟანრის ამ კლასიკური ფილმის ხელახალი ყურება თავიდან მახვედრებს, თუ როგორ იკუმშება დრო ღრმა ფსიქოლოგიური სტრესის დროს; იმასაც მიჩვენებს, რომ პოსტმოდერნული იდენტობის ფლექსიბილური ბუნება ნელ-ნელა კვდება მოუმწიფებელი, ატროფირებული, ზომბისმაგვარი რეაქციებით. ასევე მაინტერესებდა, რატომ არსებობდა უცხო პიროვნების ვირუსულ შემოჭრასთან დაკავშირებით ამხელა პოსტმოდერნული შფოთვა (ეს იმას წააგავს, როცა მოხუც ადამიანს ზედმეტს არაფერს ეკითხებიან, ახალმა კი საკუთარი თავი სრულად უნდა წარმოადგინოს) (Turner 1977: 107)? ისიც მაინტერესებდა, ჩვენი დომინანტური ლტოლვა რატომაა არა სიყვარული - ანუ სხვა სასიცოცხლო ძალასთან ასიმილაციის წყალობით კრეატიული ცვალებადობა - არამედ მტრის ხატის შექმნა, რომელიც სინაზისთვის ადგილს აღარ ტოვებს. რატომ წააგავს დაუფლების ძირითადი ფორმები ფსიქოზს და სხვა პიროვნულ აშლილობებს?

გარდაუვალი იყო, რომ გრძნობების უარყოფას მხოლოდ რადიკალურ განსხვავებათა და არჩევანთა წინაშე უნდა დავეტოვებინეთ? გარეთ არსებულ ჭეშმარიტ *სხვებს* მხოლოდ მას შემდეგ ვამჩნევთ, რაც ინტერნალურ *სხვას* აღმოვაჩენთ - მაგალითად, რატომაა, რომ მკვიდრ ამერიკელებს (თავად მათ მიერ გადაღებულ ფილმებშიც კი) ყოველთვის ან კეთილშობილ ანაქრონიზმად, ან რეაქციონერ ველურებად წარმოვადგენთ (Edgerton 1994)? ჩვენი სტრესის ნამდვილი სტრუქტურის არცოდნის გამო ვერასოდეს გავაცნობიერებთ, რომ სტრესს, შესაძლოა, დადებითი ეფექტიც ჰქონდეს? სხვა სიტყვებით, კოლექტიური რიტუალების არარსებობა იმ ფიქრამდე ხომ არ მიგვიყვანდა, რომ სტრესი მხოლოდ და მხოლოდ ნეგატიური შეიძლება იყოს - სადაც, იმის ნაცვლად, რომ *სხვა* პოზიტიურ სტიმულად მივიჩნიოთ, *განსხვავებულობას* მხოლოდ ექსტრემალურ და საშიშ ფორმებში წარმოვიდგენთ?

ეს ის კითხვებია, რომელთაც ხშირად ვუბრუნდებოდი. ჩვენ თავს მხოლოდ იმის უფლებას ვაძლევთ, რომ *სხვის* მიერ გამოწვეული სტრესი გავანადგუროთ. რისი ბრალია, ასე ფრთხილად რომ ვეკიდებით ნამდვილ ცვლილებებს? გრძნობების გაუცხოების? იქნებ გრძნობების ნაკლებობის, რომელიც ასე აუცილებელია სელფისა და *სხვისი* ურთიერთობის სტრუქტურირებისთვის? და რაც ყველაზე უარესია, იქნებ ტრანსფორმაციული რიტუალების ნაკლებობამ მიგვიყვანა იმ მცდარ აზრამდე, რომ სწრაფად ცვალებადი სამყაროს ბინადრები ვართ? რატომ არ ვფიქრობთ, რომ სამყაროს სწრაფი მოძრაობა ჩვენს მიერ შეთხზული ილუზიაა?

„ამოდერნულობა“: გაცოცხლებული პიროვნება

ამაზე უკეთ ჰოლივუდიც კი ვერ გააკეთებდა (თალიბების მიერ დატყვევებული ამერიკელი მძევლის პასუხი მისი განმათავისუფლებლების ქმედებებზე)

ნუ იღელვებ. იყავი ბედნიერი.

თავის პროვოკაციულ სატელევიზიო კვლევაში, სარეკლამო სააგენტოს ყოფილი აღმასრულებელი დირექტორი ჯერი მანდერი (Jerry Mander) „ადამიანების მიერ ტელევიზიის აღსაწერად გამოყენებულ ჩვეულებრივ ტერმინებში“ ლოგიკური თანმიმდევრულობის დადგენას შეეცადა. იგი ყველაზე ხშირად გამეორებული 15 ფრაზის ციტირებას ახდენს და მკითხველს სთხოვს ისეთი ყურადღებით გაიაზროს ისინი, რასაც ჩვენ ანთროპოლოგიური დაკვირვებაც შეგვიძლია ვუწოდოთ:

თუ ტელევიზიის შესახებ თქვენში არსებულ განწყობებს როგორმე გვერდზე გადადებთ და სიას ისე წაიკითხავთ, თითქოს ეს ხალხი აღწერდეს მოწყობილობას, რომელიც საკუთარი თვალით არასოდეს გინახავთ, ვფიქრობ, სურათი შემაშფოთებელი იქნება: თქვენ წარმოიდგენთ მანქანას, რომელიც იჭრება, აკონტროლებს და ხოცავს იმ ხალხს, ვინც კი გაბედავს და მას თვალს გაუსწორებს. იგი უცხოპლანეტელების მიერ მართული „საკონტროლო მანქანისგან“ (რაც, ცხადია, ფსიქოპათიური ფანტაზიის ნაყოფია) სრულიად არ განსხვავდება (Mander 1978: 157–158).

1989 „როცა ტელევიზორს ვუყურებ, თავს დაჰიპნოზებულად ვგრძნობ.”

1990 „ტელევიზორი ენერგიას მაცლის.”

1991 „მგონია, რომ იგი ტვინს მირეცხავს.”

1992 „როცა ტელევიზორს ვუზივარ, თავი ბოსტნეული მგონია.”

1993 „ტელევიზორი ყურადღებას მიფანტავს.”

1994 „ტელევიზორი ნარკოტიკია და მე მასზე დამოკიდებული ვარ.”

1995 „ჩემი ბავშვები ზომბებს გვანან, როცა ტელევიზორს უყურებენ.”

1996 „ტელევიზორი ჩემს გონებას ანადგურებს.”

1997 „ამის გამო ჩემი ბავშვები ისე დადიან, თითქოს სიზმარში იყვნენ.”

1998 „ტელევიზორი ხალხს ასულელებს.”

1999 „ტელევიზორი ტვინს მითხელებს.”

2000 „როცა ტელევიზორი ჩართულია, თვალს ვერ ვწყვეტ.”

2001 „ნამდვილად ჰიპნოზს მიკეთებს."

2002 „ტელევიზორი ჩემი ტვინის კოლონიზაციას ახდენს."

2003 „როგორ მოვწყვიტო მას ბავშვები ნამდვილ ცხოვრებაში დასაბრუნებლად?“

ერთხელ მანდერის შვილმა დაიჟინა, რომ ტელევიზორი „თავად აიძულებდა ყურებას“ (1978: 158). ამის შემდეგ მკლევარმა თვითრეფლექსია სცადა და დაასკვნა, რომ მისი ცხოვრება „ანტიცხოვრებაა“, რადგან:

თავს გამუდმებით გამოყენებულად და გამოწურულად ვგრძნობდი. უცნაური გრძნობა გამიჩნდა, თითქოს შინაგანად მკვდარი ვიყავი, მთელი ჩემი ფიზიკური არსებობა მძინარე მდგომარეობაში გადასულიყო. რაც უფრო დიდხანს ვუყურებდი, მით უფრო ცუდად ვგრძნობდი თავს. შემდეგ აუცილებლად მიჩნდებოდა გარეთ გასვლის ან დაძინების სურვილი, რათა ძალა და ენერგია აღმედგინა. ტელევიზორის ყურების შემდეგ თავში კაშკაშა გამოსახულებები მიტრიალებდა: სურათები! მაშინაც კი, როცა ტელევიზორს ვთიშავდი, ისინი ჩემში ისე რჩებოდა, როგორც გემო გვრჩება პირში. უნებლიედ, რამდენიმე საათის შემდეგაც კი მიტივტივებდა ცნობიერებაში (Mander 1978: 159).

ნაწილობრივ ეს პასაჟები იმიტომ მოვიტანე, რომ ისინი ძალზე ახლოსაა და ხშირად მეორდება. თანამედროვე თეორეტიკოსების აზრით, სწორედ ეს განასხვავებს ახლანდელ ადამიანს უწინდელისგან, რომელიც ვერბალურ, სოციალურ და ფიზიკურ ურთიერთობებში დროს რუტინულად ხარჯავდა. კიდევ ერთი მიზეზი, რატომაც მომაქვს ეს მონაკვეთები ისაა, რომ ავტორი, საკმაოდ ორიგინალურ და ყველასგან განსხვავებულ ხერხს მიმართავს: იგი სხვების გრძნობებს მათ მიერ არჩეული ფორმით იწერს, შემდეგ კი ამ ეთნოგრაფიულ მონაცემებს აფასებს არა როგორც სიურეალისტურს, არამედ როგორც „ანტისიცოცხლეს“ (ანუ იმგვარ ცხოვრებისეულ გამოცდილებად, როგორიც ჩვენს კასტილიელ ზომბებს გააჩნდათ) „დროთა განმავლობაში“. იგი ასკვნის:

გავაანალიზე, რომ ადამიანები აღწერდნენ კონკრეტულ ფიზიკურ სიმპტომებს, და მათ არც თავად და არც სხვები რეალურ საფრთხედ არ მიიჩნევდნენ. კონკრეტული ადამიანი ყოველთვის სიცილით ამბობდა, რომ ტელევიზორი მის გონებას აკონტროლებს. როცა ამბობდნენ, რომ დამოკიდებული არიან ტელევიზორზე, ან ტელევიზორის ყურებისას თავს ბოსტნეულად გრძნობენ, მაშინაც იცინოდნენ.

ადამიანები ამბობდნენ, რომ მათ აჰიპნოზებენ, აკონტროლებენ, დამოკიდებულს ხდიან, ხოცავენ, თუმცა ამ გამოცდილებებს რეალობის განცდა აკლდა (Mander 1978: 159–160).

სხვა სიტყვებით, მანდერის კვლევით, ტელევიზიის ეფექტი იმ შეხედულების მსგავსია, რომლის თანახმადაც ამერიკული დისნეიუორლდი თავად ამერიკაზე უფრო რეალურია. მართალია, ადამიანები თავიანთ გამოცდილებას ერთნაირად ახასიათებდნენ, მაგრამ ისინი სინამდვილეს ნამდვილად არ შეეფერება. ჩვენი მხრივ შეგვიძლია დავამატოთ, რომ საქმე იმგვარ აქტივობასთან გვაქვს, რომელიც სცენაზე გათამაშებულ სიცოცხლეს წააგავს - ესაა რეალითი-შოუ ზომბი მსახიობების მონაწილეობით.

როგორც ვიცით, ამ გაურკვევლობის ბევრი ახსნა არსებობს და ყველა მათგანი მიუთითებს, რომ ცხოვრება ქაოტურია, ქაოსი კი შემაშფოთებელი. მოდერნისტები, როგორც აღვნიშნეთ, აცხადებენ, რომ ეს არამდგრადი პროდუქტი გამოცდილების ნორმატიულ და ემერჯენტულ სფეროებს შორის არსებული განხეთქილების შედეგია: თავიანთ საქმიანობაში ადამიანები ნაკლებად თავდაჯერებულები ხდებიან. რაც უფრო სწრაფად მჟღავნდება ისტორია, მით უფრო დაბნეულები ვხდებით. რაც უფრო მეტია დაშორება ნორმატიულსა (სიტყვასიტყვით რომ ვთქვათ, ის, რისი „გაზომვაც“ შეიძლება) და ემერჯენტულს (რაც მოძრავია) შორის, მით უფრო მეტი რამ გვეჩვენება ცვალებადად, მაშინაც კი, როცა სინამდვილეში უფრო სტატიკური ხდებიან. ამის მსგავსად, სოციალისტების თქმით, პოსტმოდერნული ცხოვრების ტემპი ძალაუფლებრივ ქსელებს ასაზრდოებს, რომლითაც მას „დეცენტრალიზებული ტაქტიკის პირობებში მეტისმეტად ცენტრალიზებული კონტროლის“ შენარჩუნების შესაძლებლობა ექმნება (Harvey 1989: 73). თუ ქსელის გავლენიანი წარმომადგენლები ახალ მოკავშირეებს უფრო სწრაფად გადაიბირებენ და ინარჩუნებენ, ვიდრე მათი კონკურენტები, ქსელური კავშირები სხვების გაკონტროლების გასაქანს იძლევა (Latour 1987).

თანამედროვე ცხოვრების გადმოსახედიდან, ის, ვინც აკონტროლებს და იმარჯვებს, ზემოხსენებული განხეთქილების გამოყენების მეშვეობით ახერხებს. ამის მსგავსად, თავად სხეულიც შეგვიძლია დეზინტეგრაციისა და რეფაბრიკაციის ადგილად წარმოვიდგინოთ (Haraway 1991). ტრანსნაციონალურ გაცვლა-გამოცვლაში სხეულის ნაწილებით ვაჭრობის გლობალური ქსელი არსებული ნაწილებით ინდივიდის ხელახლა აწყობის (ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით) საშუალებას იძლევა (Lock 2002; Lock and Honde 1990; Ohnuki-Tierney 1994; Scheper-Hughes 2000). აქაც, რაც უფრო სწრაფად ხდება ქსელის მობილიზება და ექსპლუატაცია, მით უფრო ნაკლებია რომელიმე ჩვენგანის მიერ იმის გაანალიზების ალბათობა, თუ რა როლი ეკისრება სელფს მსგავს სოციალურ შემთხვევებში.

ბუნებრივია, ასეთ განხეთქილებებს ყველაზე ცხადად მაშინ ვხედავთ, როცა ჩვენს ცხოვრებაში არეულობა შემოაქვთ - რყევა ისე ვერ გვიბიძგებს მოქმედებისკენ, როგორც ამას ეგზისტენციალიზმი აკეთებს. ამიტომაცაა, რომ ინსტიტუციური ცხოვრება „სერიოზულობის“ სახელით ემპათიის ძალზე არაჯანსაღ ვერსიას გვახვევს თავს, ხოლო ჩემი უსახლკარო მეგობარი მიმტკიცებს, რომ „თუ ბედნიერებას, სიამოვნებასა და

ჰედონიზმს მიელტვი, დიდ შარში გაგიყვია თავი!“

„წინაპართა ძახილის“ პათეტიკაში არ მინდა გადავიჭრა. უბრალოდ, ცოდნის ზოგიერთი ფორმის თავიდან გადახედვისკენ მოგიწოდებთ - ხომ შესაძლებელია, რომ მათთვის მნიშვნელობის მისანიჭებლად ჩემზე და თქვენზე უფრო „ბინძური ხელების“ პატრონი გასარჯულიყო. ლოგიკურ თანმიმდევრულობას, რომლის განცდაც დღეს არ შეგვიძლია, იმ შემთხვევაში დავიბრუნებთ, თუ მოვლენებს ენთუზიაზმითა და სიამოვნების მიღების კუთხით - ანუ ჰუმორულად[13] მდიდრები და მდიდარი ჰუმორის გრძნობით - მივუდგებით.

რაც შეეხება ჩემს კოლეგებს, ვინც „არასერიოზულად“ აფასებენ იმათ, ვისაც საკუთარი ლიმინალური[14] თავისუფლება ურჩევნია ინსტიტუციური ქსელების დეჰუმანიზაციურ მოწყენილობას, წარმატებებს ვუსურვებ თავიანთ საქმიანობაში. როცა სოციალური განხეთქილების ეფექტების შესწავლა სელფის მხრიდან გვიწევს, იოლია იმის დანახვა, თუ რატომ იტანჯება სელფი ასე უმოწყალოდ - რატომ ვგრძნობთ თავს მარტოსულად ინსტიტუციებში და რატომ აღვიქვამთ სტრესს საზიანოდ.

ცვლილების შიშის გარდა არ არსებობს სხვა მიზეზი, თუ რატომ ვერ უნდა ვხედავდეთ სტრესის სასარგებლო ბუნებას. ხშირად ვაღიარებთ, რომ სტრესი კრეატიულობის და დესტრუქციულობის პირდაპირი კატალიზატორია, მაგრამ იშვიათად თუ ვამჩნევთ მის პოზიტიურ გავლენას ადამიანის გათავისუფლების ტენდენციაზე იმ კოლექტიური მოცემულობებისგან, რომლებშიც სხვის არსებობას სელფის მუტაციამდე მივყავართ (Napier 2002). ასეთი კოლექტიური მომენტების გაქრობა ნათელს ჰფენს, თუ რატომაა *სხვად* (აუტსაიდერად) ყოფნის სიმძიმე ჩვენს შეგრძნებათაგან ყველაზე უფრო გავრცელებული. ევოლუციური ტერმინებით რომ ვთქვათ, ეს შეიძლება იმაზეც მიუთითებდეს, რომ რეალურად პოსტმოდერნულ სამყაროში მოვლენები *ნელდება*, რომ ენტროპია მაშინაა სრულქმნილი, როცა აქამდე

13 [*ლათ.* humor სითხე] – (ფიზიოლ.). ორგანიზმის სითხეებთან (სისხლთან, ლიმფასთან და მისთ.) დაკავშირებული. ჰუმორული თეორიის მიხედვით ადამიანის სხეული ოთხი ჰუმორის, ანუ „სასიცოცხლო წვენისგან“ შედგება: სისხლი, ფლეგმა, ყვითელი ნაღველი და შავი ნაღველი. ინდივიდის ფსიქოტიპი დამოკიდებულია იმაზე, თუ რომელი სითხე სჭარბობს მის სხეულში. ავტორს მოყავს ერთგვარი კალამბური: „...with both humoral richness and with a sense of humor“ - ანუ საქმეს „...ჰუმორულად მდიდრები და მდიდარი იუმორის გრძნობით“ უნდა მოვეკიდოთ (მთარგმნ. შენიშვნა).

14 ტერმინისა და ცნების ავტორია ფრანგული პოზიტიური ანთროპოლოგიის წარმომადგენელი არნოლდ ვან გენეპი. „ადამიანთა ჯგუფისათვის ისევე, როგორც ცალკეული ინდივიდებისთვის, ცხოვრება ნიშნავს განცალკევებას და კვლავ გამთლიანებას, ფორმისა და კონდიციის ცვლილებას, სიკვდილსა და კვლავ დაბადებას. ცხოვრება თავისთავად აღიქმება, როგორც გადანაცვლება“. გადანაცვლების ყოველი პროცესი სამი ფაზით ხასიათდება: I. გამოცალკევება ანუ სეპარაცია II. მარგინალობა ანუ ლიმინალობა III. გაერთიანება ანუ ინკორპორცია (მთარგმნ. შენიშვნა).

დახშულ ცნობიერებას *ჟრუანტელისკენ* - ეგზოტიკურით აღფრთოვანებისკენ - მივმართავთ.

ამ მხრივ, სელფი არსებული „ამოდერნულობის“ პირობებში რეალურად გაცილებით ნაკლებად იცვლება, ვიდრე მაშინ, როცა კოლექტიური რიტუალებისთვის დამახასიათებელი სტრუქტურული ინვერსიები იძულებულს გაგვხდიდა, სტრესის შედეგებზე უფრო პოზიტიურად გვეფიქრა. და, სავარაუდოდ ყველაზე უსიამოვნო დასკვნა, სადამდეც პოსტმოდერნიზმს მივყავართ, შემდეგია: ხიფათით განპირობებული სელფისა და „*სხვას*“ ინტერპერსონალურმა გაერთიანებამ, შესაძლოა, არა მარტო შეცვლის უნარი წაგვართვა, არამედ იმაშიც დაგვარწმუნა, რომ გამუდმებით ვიცვლებით. ჩვენ ჯიუტად არ გვსურს სავსებით რეალური შესაძლებლობის დაშვება: ნებაყოფლობითი გაუცხოებისკენ ლტოლვა საკუთარი თავის ზედმეტად სერიოზულად აღქმის არაჯანსაღი შედეგია.

იმიგრანტების იდენტობები და ემოცია

Katherine Pratt Ewing

ვისაც არ გამოუცდია, რთულია იმ ურთიერთობების რღვევის წარმოდგენა, რასაც მიგრაციის სტრესული, ემოციურად დამუხტული გამოცდილება იწვევს. ამერიკაში მიგრაციის ეროვნული მითი საკმაოდ ამბივალენტური გახლდათ: ელისის კუნძულზე გემიდან ჩამოსული ადამიანები მტკივნეულად აცნობიერებდნენ, რომ შესაძლოა შორეული სამშობლო და ნათესავები ვეღარასოდეს ენახათ. მეოცე საუკუნის პირველ ნახევარში იმიგრანტი ოჯახების უმეტესობა მემკვიდრეობითი ამნეზიით ხასიათდება, რაც პირველი თაობის ძალისხმევითაა გამოწვეული: ისინი თავიანთი უცხოელობის ყველანაირი სამხილის განადგურებას და „საერთო ქვაბში“ გათქვეფას ცდილობდნენ. ამერიკის პოლიტიკურ თუ სოციალურ სამყაროში გაწევრიანების მთავარი პრერეკვიზიტი სწორედ ამგვარი ასიმილაცია გახლავთ. ევროპაშიც კი მიგრანტები, მიუხედავად იმისა, რომ შედარებით ნაკლები დისტანციის გადალახვა უხდებოდათ, კომუნიკაციურ ბარიერებსა და ასიმილაციის სირთულეებს გამუდმებით აწყდებოდნენ და ეს სამშობლოს კიდევ უფრო აშორებდათ. აღსანიშნავია, რომ ცივი ომის შემდგომ მსოფლიო მიგრაცია სრულიად განსხვავებული მოვლენაა. გრძელი და დამღლელი მოგზაურობის ნაცვლად, რომელიც ხშირად დღეები და კვირები გრძელდებოდა, დღევანდელი იმიგრანტები უმეტესად თვითმფრინავით გადაადგილდებიან. ჩამოსვლის შემდეგ კი საშუალება აქვთ მაშინათვე ოჯახის წევრებს დაურეკონ, ან დასვენების დღეებში მათ მოსანახულებლად უკან გადაფრინდნენ. „საერთო ქვაბის“ ნაცვლად იმიგრანტები ახალი ტიპის საზოგადოების წინაშე დგებიან, რომელიც „მულტიკულტურალიზმსა“ და ეთნიკური იდენტობის შენარჩუნებას დიდად აფასებს.

ცვლადი პირობებისა და კულტურული განსხვავებების დისკურსის მიუხედავად, იმიგრანტები, რომლებიც ეკონომიკური მიზეზებისა თუ პოლიტიკური თავშესაფარის სათხოვნელად ტოვებენ სამშობლოს, კულტურულ, სოციალურ და პოლიტიკურ დეზორგანიზაციას უთუოდ განიცდიან. მაშინაც კი, როცა საზოგადო დისკურსი მულტიკულტურული რიტორიკითაა გაჟღენთილი, ინსტიტუციებში, რომლებთანაც მიგრანტებს ურთიერთობა უწევთ, კულტურულ განსხვავებებს ხშირად არ ითვალისწინებენ: ხშირად ისეც ხდება, რომ ამგვარი ინსტიტუციების წარმომადგენლები მეინსტრიმული ღირებულებებისა თუ პრაქტიკების მხარდასაჭერად კონფორმულობის ნაკლებობის პათოლოგიზაციას ახდენენ. მათი პოლიტიკური და ეკონომიკური პირობებით ჩამოყალიბებული მდგომარეობა, დეზორგანიზაციის ასპექტებთან ერთად, ემოციის ანთროპოლოგიას მწვავე გამოწვევების წინაშე აყენებს. თუმცა, ამ ქვედისციპლინაში იმიგრანტთა პრობლემები ხშირად უკანა პლანზეა გადაწეული.

ემოციის ანთროპოლოგია ორ ფუნდამენტურად განსხვავებულ მიდგომას შორის არსებული დაძაბულობიდან ამოიზარდა. პირველი მათგანი კულტურული რელატივიზმი გახლავთ, რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში ამერიკის კულტურულ ანთროპოლოგიაში დომინანტურ მიმდინარეობად ითვლებოდა. მისი ყველაზე რადიკალური ფორმა პოსტულატად მიიჩნევს, რომ ყველანაირი ადამიანური გამოცდილება, მათ შორის ემოციაც, სოციალურად და კულტურულადაა შედგენილი;

უმეტესად ამ გამოცდილების შესწავლა თავის წარმომქმნელ უნიკალურ კულტურულ მატრიცაში ხდება, ეს კი კულტურათა შორის მოქცეულ ინდივიდებს ყურადღების მიღმა ტოვებს. მეორე მხარეს დგანან უნივერსალისტები და შედარებითი მიდგომები. უნივერსალისტები კუტურულ ვარიაცებს გვერდს უვლიან და უნივერსალური ასპექტების აღმოჩენას ცდილობენ. შედარებითი კვლევებისას სხვადასხვა საზოგადოების სპეციფიკურ, ობიექტურად გაზმოვად განზომილებებს ადარებენ ერთმანეთს - ასეთია რისხვის ან ავტონომიურობის გამოვლინებები. თუმცა, ასეთი თვალსაწიერი, როგორც წესი, ფსიქობიოლოგიურ ასპექტებსა და ოჯახურ მატრიცებს არ სცდება (Lindholm, იხ. ამ კრებულის სტატია; Lutz and White 1986; Leavitt 1996).

სტატიაში იმიგრანტების, ანუ სხვადასხვა კულტურას შორის არსებული ინდივიდების ემოციებსა და კულტურულობაზე გავაკეთებ აქცენტს, რასაც ზემოხსენებული მიდგომები თავს სათანადოდ ვერართმევენ. ჩემი აზრით, მიგრაცია აფექტურად დამუხტული და ფლუიდური სიტუაციაა. იგი ნათლად დაგვანახებს სოციალური და ინტერპრეტაციული პრაქტიკების როლს ცალკეული ემოციის განცდასა და მანიფესტაციაში. თავდაპირველად ემოციის თეორიის დომინანტურ მიდგომებს განვიხილავ და შევეცდები მათი ის მხარეები წარმოგიდგინოთ, რომლებიც იმიგრანტების ემოციების საკვლევად გამოგვადგება. შემდგომ იმ გარემოებებზე გავამახვილებ ყურადღებას, სადაც გარკვეული ემოციები, სუბიექტურობები და იდენტობები ყალიბდება. ერთ-ერთ ასეთ გარემოს სამედიცინო კლინიკა წარმოადგენს - აქ უამრავი იმიგრანტი მიგრაციის შედეგად გამოწვეული სტრესისგან ეძებს გამოსავალს. კლინიკა, მედიასთან ერთად, შესაძლოა უაიტის (White, იხ. ამ კრებულის სტატია) „ყოველდღიურობის მიერ წარმოქმნილ ემოციებად“ განვიხილოთ, ან სოციალურ კონტექსტებად, რომლებშიც, მისი თქმით, ადამიანები ინტერპრეტირებენ, განიხილავენ და ხელახლა ქმნიან საკუთარ ემოციებს. ხშირად კლინიკის დისკურსული პრაქტიკები არასწორი კომუნიკაციის წყაროა და მიგრანტებს ემოციური გამოცდილების ახლებური არტიკულაციისკენ და ახლებური იდენტობის შექმნისკენ უბიძგებს. მოგვიანებით სამშობლოზე მოგონებების ემოციურ სტრუქტურაზე ვისაუბრებ, რაზეც მიგრაციის ისტორიული გარემოებები დიდ გავლენას ახდენს. ასევე შევეხები ამ მოგონებების როლს იმიგრანტის იდენტობის ჩამოყალიბებაში. ვფიქრობ, იმის განხილვაც არ იქნება ურიგო, თუ რა გავლენას ახდენენ ისინი იმიგრანტთა პირველ და მეორე თაობებს შორის არსებულ ურთიერთობებზე. თავის მხრივ, ეს ურთიერთობები იდენტობისა და ემოციების დროით ტრანსმისიაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ.

ემოციის კულტურული კონსტრუქცია

კულტურული კონსტრუქციონისტები ემოციის ექსპრესიას კულტურულად შედგენილი მნიშვნელობის გამოვლინებად განიხილავენ. ემოციის კულტურულ კონსტრუირებაზე არსებული მსჯელობები, ამერიკული ანთროპოლოგიისა და ფუკოსეული ტრადიციების ჩათვლით, კულტურის ცნებას სისტემურ, თანმიმდევრულ და განსხვავებული სელფების ჩამომყალიბებლად წარმოგვიდგენს. ცხადია ეს ემოციის ორგანიზაციასა და ექსპრესიასაც მოიცავს: „ინდივიდი ემოციური მოვლენების ადგილია და არა წყარო“ და „ადამიანის მიერ დასწავლილი და შემდგომ გამოხატული გრძნობები სოციალური გარემოს წესრიგთან, ნორმებთან, იდეალებთან, ძალაუფლებრივ სტრუქტურებთანაა შეწყობილი“ (Reddy 1999: 259). ასეთი ხედვა ემოციის ანთროპოლოგიასა და სელფისა თუ იდენტობის თემატიკასთან დაკავშირებულ კვლევებში ცნობილი ტენდენცია გახლდათ. უნი უიკანისა (Unni Wikan) და ჯინ ბრიგზის (Jean Briggs) მსგავსი ანთროპოლოგების მოღვაწეობაზე ფოკუსირებით, რომლებიც საკუთარ ეთნოგრაფიულ ნაშრომებში კულტურულ რელატივიზმს აყენებდნენ ეჭვქვეშ, ლინდჰოლმი (Lindholm, იხ. ამ კრებულის სტატია) კულტურული კონსტრუქტივიზმის ზოგიერთ შეზღუდულობას წამოწევს წინა პლანზე. ლინდჰოლმის აზრით ემოციის კულტურულ, კოგნიტურ გამოხატულებას მეტისმეტი ყურადღება ეთმობა, რაც არაცნობიერი პროცესების, ემოციური კონფლიქტებისა და აფექტური გამოცდილების იმ ასპექტების საშუალებით ხორციელდება, რომლებიც ცალკეული კულტურის ტრადიციაში არაა ღიად მიღებული. (რობერტ ლევი [Robert Levy] ტერმინ „ჰიპოკოგნიტურს“ იმ ემოციური მდგომარეობის აღსაწერად იყენებს, რომელსაც ზოგიერთ კულტურაში საერთოდ ვერ აღიქვამენ და, შესაბამისად, არც ვერბალური ექვივალენტი გააჩნია).

კულტურული სისტემების შესწავლისას ბევრმა მეცნიერმა შენიშნა, რომ ინდივიდი ემოციას კულტურული შეხედულებების მიხედვით გამოხატავს. ასეთი მეცნიერები ემოციის ინდივიდუალურ შტრიხებს უგულებელყოფენ, ხოლო ემოციური კომუნიკაციის ვერბალურ განზომილებას გადაჭარბებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ. ეს ტენდენცია იმ ავტორებმაც აღწერეს, ვინც აფექტური კომუნიკაციის არავერბალურ ასპექტებს იკვლევდა (მაგ.: Feld 1982, 1995; Irvine 1990; Urban 1988). ისინი დეტალურად აღწერდნენ რიტუალური დატირების მსგავსი პრაქტიკების იმ თავისებურებებს, რომლითაც გარე დამკვირვებელი მათ ადვილად ამოიცნობს. ასეთი მიდგომები კულტურულად ფორმირებული ემოციის ექსპრესიის საიდენტიფიკაციო ინსტრუმენტებს იძლევა და მხოლოდ ამ კულტურის ვერბალურად გამოხატულ დისკურსულ პრაქტიკებზე არაა დამოკიდებული. ვინაიდან ემოციის ზოგიერთი შტრიხი არ გამოიხატება, შესაძლოა ამგვარი იმპლიციტური პრაქტიკები (რაც „მასპინძელი“ სოციუმისთვისაცაა დამახასიათებელი და იმიგრანტის აღმზრდელი

საზოგადოებისთვისაც) მიგრანტების არასწორი კომუნიკაციის გამოცდილებაზე ჩინებულ დასაკვირვებელ მასალად გამოდგეს.

კულტურულმა კონსტრუქციონიზმმა ემოციური გამოცდილებისა და ექსპრესიულობის ბევრ სოციალურ ასპექტს მოჰფინა ნათელი. ამა თუ იმ სოციუმში ხელისუფლებისა და ძალაუფლების მიერ ემოციის ფორმაციაზე გავლენას უამრავი ნაშრომი მიეძღვნა (Myers 1979; Keeler 1983). ზოგი მათგანი ემოციურ პერფორმანსში ძალაუფლების როლზეა ფოკუსირებული (Gerber 1985; Trawick 1990; Rosaldo 1980), გრძნობა კი ამ დროს კულტურულად ფორმირებული ძალაუფლებისა და მისთვის წინააღმდეგობის გაწევის ფიზიკურ გამოვლინებად განიხილება (Lindholm, იხ. ამ კრებულის სტატია; Rosaldo 1984: 143). ძალაუფლებისა და მისი კულტურული განზომილებების საკითხები ცენტრალურია მიგრანტთა გამოცდილებისთვის, რადგან უმეტესწილად საკუთარ თავს იერარქიის ფსკერზე აღმოაჩენენ ხოლმე. თუმცა, როგორ უნდა განვიხილოთ ეს საკითხები კულტურულად რელატივისტური პოზიციიდან? ეს საკმაოდ პრობლემურია. რიგი თეორეტიკოსებისა პერიოდულად კლასობრივ იდენტიფიკაციასა და სოციალურ პოზიციონირებაზე წერს, რომელიც კულტურულად შედგენილ აფექტურ სტილებსა და გამოვლინებებს აყალიბებს. მათი მტკიცებით ამგვარი გავლენების კვლევა მხოლოდ სპეციფიკურ სოციალურ კონტექსტებშია შესაძლებელი და მისი სხვადასხვა კულტურაზე განზოგადება მნიშვნელობების სპეციფიკური კონფიგურაციების დაუკარგავად შეუძლებელია (Besnier 1995: 435). კულტურული კონსტრუქციონისტების თეორიული საწყისი წერტილი სიძნელეებს აწყდება, როცა საქმე ორ ან რამდენიმე კულტურას შორის მოქცეულ ადამიანს ეხება - ის მხოლოდ ერთადერთი, ჰეგემონიური კულტურის გავლენას არ განიცდის.

თეორიული შეზღუდულობის გარდა, კულტურულ განსხვავებებზე ყურადღების გამახვილებით კულტურული კონსტრუქციონიზმი იმიგრანტთა ცხოვრებაში არსებულ დიქოტომიებს უგულებელყოფს. მაგალითად, მშობლიურმა კულტურამ შესაძოა ისეთი გრძნობების სტრუქტურა წარმოქმნას, რომელიც ახალ ადგილსამყოფელში ერთგვარი ემოციური რეაქციების განმაპირობებელია. ასევე შესაძლებელია მიმღები საზოგადოების კულტურამ ახლადმოსულების შვილები საკუთარ ყაიდაზე მოაქციოს, რაც თაობებს შორის მკაფიო განსხვავებებს წარმოშობს. თუ უცხოელების მშობლიური კულტურა მათ აბსოლუტურად განსხვავებულებად აყალიბებს, კულტურულმა რელატივიზმმა შესაძლოა ბაზისური ემოციების არასწორი ინტერპრეტაცია წაახალისოს და, შესაბამისად, ინდივიდებს სხვების დეჰუმანიზაციისკენ უბიძგოს (Lindholm, იხ. ამ კრებულის სტატია, სადაც საუბარია რენატო როზალდოზე). ჩემს დისკუსიაში იმიგრანტებზე, რომლებიც სტრესის დასაძლევად კლინიკებს მიმართავენ, სწორედ ამგვარი არასწორი ინტერპრეტაციების ნიმუშებს მოვიყვან. ასეთ გაუგებრობებს შეიძლება არამხოლოდ ამ იმიგრანტების განკურნებაზე ჰქონდეთ საგრძნობი გავლენა, არამედ მათ სოციალურ პოზიციონირებასა და იდენტობაზეც.

ის სოციალური მეცნიერები, რომლებიც კულტურას ინდივიდთა ემოციური რეაქციების ჩამომყალიბებელ მნიშვნელობათა სისტემად განიხილავენ, ამგვარ ოპერაციონალიზაციას სტრესგამოვლილ მიგრაციულ ჯგუფებს არგებენ და ამტკიცებენ, რომ იმიგრანტები ძველი კულტურის მიტოვებითა და ახალი ეროვნულ-კულტურული იდენტობის მორგებით ცდილობენ „ასიმილაციას“. ამის საპირისპიროდ, მულტიკულტურალიზმის ქომაგები აცხადებენ, რომ უმცირესობებს თავიანთი „ტრადიციების“ შენარჩუნების საშუალება უნდა მიეცეთ (ზოგ შემთხვევაში იძულების წესითაც კი უნდა შეანარჩუნებინონ), რადგან კულტურები სტატიკურ მთლიანობებს წარმოადგენენ და მათი ხელუხლებლად შენახვა აუცილებელია.

უნივერსალისტური და შედარებითი მიდგომები

ემოციური გამოცდილების უნივერსალიებზე ფოკუსირებული კვლევები ხშირად კულტურას ერთ მთლიანობად არ განიხილავენ, რადგან მათი მთავარი მიზანი იმ საერთო ფსიქოლოგიურ რეაქციებზე დაფუძნებული პატერნების მიგნებაა, რომლებიც სხვადასხვა კულტურულ პრაქტიკებში ღიად მოიპოვება (Lindholm,White, იხ. ამ კრებულის სტატიები). უნივერსალისტური ხედვის მქონე ფსიქოანალიზისა და ადრეული ფსიქოანალიტიკური ანთროპოლოგიის მთავარი ამოსავალი წერტილი ფსიქეში მოთავსებულ ბიოლოგიურ დრაივებსა და მათ შემაკავებლ დაცვის მექანიზმებს შორის არსებული კონფლიქტი გახლდათ. რიგი ანთროპოლოგებისა მართებულად აპროტესტებდა, რომ ამ ტიპის ფსიქოანალიტიკური მიდგომა კულტურის რედუცირებას სოციალურად მიუღებელი სურვილების კოლექტიურ დამცავ მექანიზმზე ახდენდა. მოგვიანებით ფსიქოანალიტიკური თეორია იდენტიფიკაციის უნივერსალური განვითარების პროცესზე გადაერთო და ჩამოყალიბებში მისი როლის კვლევა დაიწყო (Hartmann 1964; Kohut 1977). ამით ყურადღების გადატანა პირველადი დრაივებიდან, რომელთა უშუალო დაკვირვება შეუძლებელია, კულტურულად განსაზღვრული შინაარსების მქონე იდენტიფიკაციებზე მოხდა. ეს ლიტერატურა იმ ანთროპოლოგთათვის გამოდგა სასარგებლო, ვინც ძალაუფლებრივი ურთიერთობების ფსიქოდინამიკასა (Hall 1997; Ewing 2004) და ასეთ ურთიერთობებში ფანტაზიის როლზე ფოკუსირდებოდა (Zizek 1995; Navaro-Yashin 2002). ვფიქრობ, ეს მიდგომები სოციალური იერარქიის ძირში მყოფ და უფლებაშეზღუდულ იმიგრანტთა კოფნლიქტების გასაგებად საკმაოდ რელევანტურია - იმიგრანტის სელფისა და კომპეტენტურობის შეგრძნებას ახალ სოციალურ და კულტურულ გარემოში ყოველთვის დიდი გამოცდა ელის. ფსიქოანალიტიკური მიდგომის ძალა იმაში მდგომარეობს, რომ ის სოციალური ურთიერთობების ცხადად გამოხატულ და რაციონალური მოტივებით განსაზღვრულ ასპექტებს სცდება და იმ იმპლიციტურ, ხშირად არაცნობიერ კონფლიქტებზეც მიუწვდება ხელი, რომლებიც ინტერაქციებს

სიღრმისეულად აყალიბებენ.

სოციალური ფსიქოლოგიაცა და კულტურული ფსიქოლოგიაც ემოციას შედარებითი პერსპექტივიდან უდგებიან. ისინი კულტურული გარემოს სპეციფიკური თავისებურებების მიერ უნივერსალური ემოციების ჩამოყალიბებაზე არიან ორიენტირებულნი (მაგ.: Kagitçibasi 1996; Markus and Kitayama 1991; Shweder 1991). თუმცა, მთავარი აქცენტი თითოეული კულტურის მიერ უნიკალური ემოციური კონფიგურაციის შექმნის ნაცვლად განსხვავებების დიქოტომიურ განზომილებებზე კეთდება: „დამოუკიდებელი - ურთიერთდამოკიდებული" და „ინდივიდუალური - სოციოცენტრისტული". ასეთ ლიტერატურას, სელფის დასავლური მოდელის კითხვის ნიშნის ქვეშ დაყენებით, იმიგრანტთა გამოცდილების მაფორმირებელი განსხავებების დადგენაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეაქვს. მიუხედავად ამისა, ამგვარი თვით-მაორიენტირებელი ასპექტების დიქოტომიზაციის ტენდენციაც იკვეთება: ძალისხმევა დასავლეთსა და არა-დასავლეთს შორის არსებული განსხვავებების შესწავლისკენ უფროა მიმართული, ვიდრე დამოუკიდებლად ცვლადი განზომილებების კვლევისკენ (იხ. Kagitçibasi 1996). ფსიქოლოგიასა და სოციალურ ფსიქოლოგიაზე დაწერილი ლიტერატურის უდიდეს ნაწილს მძლავრი ნორმატიული კომპონენტი გააჩნია, რომელშიც ადამიანის განვითარების ოპტიმალური მოდელია წარმოდგენილი. ამგვარმა მიდგომებმა იმიგრანტებზე შეხედულებას შესაძლოა სრულიად სხვაგვარი ელფერი მისცეს: ისინი ასიმილაციის „პრობლემებს" იმ დიქოტომიების ტერმინებში აღწერენ, რომელთა საბოლოო შედეგი იმიგრანტს პიროვნულობისა და ემოციური ორიენტაციის არამოდერნულ ხედვას მიაწერს. მაგალითად, იმიგრანტის მთავარ პრობლემად შესაძლოა ჩაითვალოს სოციოცენტრისტული საზოგადოებიდან ისეთ სოციუმში გადანაცვლება, სადაც ადამიანისგან ავტონომიურ ინდივიდად ფუნქციონირებას მოელიან.

რომ შევაჯამოთ, კულტურული და სოციალური ფსიქოლოგების მთავარი საზრუნავი ემოციური მდგომარეობების ზუსტი დიაგნოსტიკური გაზომვის ხერხების დადგენაა, რათა შემდგომ ასეთი მდგომარეობები კროს-კულტურულად ერთმანეთს შეადარონ. ხოლო ფსიქოანალიტიკური ანთროპოლოგები სოციალური ინტერაქციის უნივერსალურ ასპექტებთან ასოცირებულ ფსიქოდინამიკურ პროცესებზე ორიენტირდებიან.

იმიგრანტები და ემოცია

კულტურულ კონსტრუქციონიზმსა და ბიოლოგიურ უნივერსალიზმს შორის არსებული დიქოტომიის თავიდან ასარიდებლად, იმიგრანტის ემოციის ანთროპოლოგიისთვის ყელსაყრელი ნიადაგი ლოკაციის შეცვლის გამოცდილებასა და მასთან გამკლავებაზე ფოკუსირებაა. ეს თავად მიგარნტებისა და მიმღები

საზოგადოების მიერ აღქმულ კულტურულ განსხვავებებს წამოწევს წინა პლანზე. იმიგრანტებმა ადგილობრივი ხელისუფლებისა და ძალაუფლების სტრუქტურის ასპექტებიც უნდა გაითვალისწინონ, ხოლო ამ პროცესში ჩართული ბაზისური (უნივერსალური) ფსიქოლოგიური სტრატეგიები ფრიად საინტერესო სფეროა. ასეთ სტრატეგიებში სიბრაზისა და მწუხარების მსგავსი ემოციებისგან დამცავი მექანიზმებიც მოიაზრება.

შეხედულებამ, რომ კულტურა ერთიანი და ფიქსირებულია, დროის გამოცდას ვერ გაუძლო და ნელ-ნელა წარსულს ჩაბარდა. რენატო როზალდოს (Rosaldo 1993) (იგი კლინიკურ მიდგომას უარყოფდა) მსგავსი ანთროპოლოგები მივიდნენ დასკვნამდე, რომ ემოციები უნივერსალური „ძალის" მფლობელები არიან - ზოგიერთი მათგანი კი (მაგალითად, სიბრაზე და მწუხარება) სხვადასხვა კულტურის საზღვრებს უპრობლემოდ ლახავს. როზალდო ძრითადად კულტურის საზღვრებსა და მის გადაკვეთაზე იყო ფოკუსირებული, შესაბამისად, იმ ანთროპოლოგთა რიცხვში აღმოჩნდა, რომლებმაც კულტურა ფლუიდურ პროცესად განსაზღვრეს და ამ ცნების სტატიკურ სისტემად წარმოდგენა ცალსახად უარყვეს. მან ემოციისა და კულტურის განსხავებული ხედვა ჩამოაყალიბა, რომლის მიხედვითაც ადამიანები კულტურათა ნაპრალებში უნდა წარმოვიდგინოთ. ეს ხედვა განსაკუთრებით რელევანტურია იმიგრანტებისა და მათ მიერ საზღვრების გადაკვეთისგან გამოწვეული ემოციური მნიშვნელობების გასაგებად. როზალდოს მიდგომა კულტურულ თავისებურებებსა და ადამიანურ უნივერსალიებს შორის არსებული დიქოტომიის გადასალახადაც გამოგვადგება.

ანთროპოლოგიაში ასეთი პერსპექტივის სხვა სასარგებლო მოდელებიც არსებობს, რომელიც ტრავმებისა და ძალადობის საკითხებს მოიცავს. მაგალითად, შეფერ-ჰიუზი (Scheper-Hughes 1992) კულტურულ ფაქტორებსა და იდეოლოგიებს და ეკონომიკურ ძალებს სახელმწიფოებრივ და ლოკალურ დონეებზე განიხილავს. თავის მსჯელობაში ავტორი მიუთითებს, რომ ბრაზილიის „ქოხების ქალაქებში" მცხოვრები დედების ყოველდღიურ ძალადობრივ სიტუაციას სწორედ ასეთი ასპექტები აყალიბებენ ერთობლივად. ამ დედების შვილებისადმი ემოციური მიჯაჭვულობა ბავშვის გადარჩენის უიმედობითაა დაჩლუნგებული. ეს ზოგჯერ იქამდეც მიდის, რომ დედები უფრო სუსტი შვილების გადარჩენის შანსებს თავად ამცირებენ. იმის ნაცვლად, რომ ქალთა ამგვარი ქცევის განმაპირობებლად ფიქსირებული კულტურული მნიშვნელობები მოვიაზროთ, ნათელია, რომ ამ დედების კულტურული პრაქტიკები შემაძრწუნებელი გარდაუვლობისა და უძლურების გამო ჩნდება. შესაბამისად, ახალი კულტურული პრაქტიკების განვითარებას იმიგრანტთა შემთხვევაშიც უნდა მოველოდოთ - ისინი არსებული ძალაუფლებრივი სტრუქტურებისა და უთანასწორობის გამო ემოციურად სტრესულ გარემოებებში გაჩნდება.

აქვე უნდა ვახსენოთ „ემოციის ისტორიკოსთა" არანაკლებ მნიშვნელოვანი

გულისხმევაც. ერთ-ერთი მათგანი უილიამ რედი (William Reddy) გახლავთ, რომელმაც ისტორიული ცვალებადობისას ემოციის სოციუმში გამოხატვის გამოწვევებს თვალი თამამად გაუსწორა და ემოციის პოლიტიკაც საგულდაგულოდ იკვლია. იგი რეიმონდ უილიამსისეულ „გრძნობის სტრუქტურებზე“ ამახვილებს ყურადღებას, რომლებიც გარკვეულ ისტორიულ ეპოქასა და ცალკეული ლოკაციებისთვის დამახასიათებელი ურთიერთობებით ყალიბდება. უილიამსისთვის გრძნობის სტრუქტურა ამგვარი ურთიერთობების გამმართლებელ და მაორგანიზებელ ჰეგემონიური კულტურის კონფიგურაციას წარმოადგენს (Williams 1973; Reddy 1999: 257). უილიამსი ხაზს უსვამს, რომ ასეთი სტრუქტურები არასოდესაა სტატიკური, რაც საშუალებას გვაძლევს იმიგრაციასთან ასოცირებული კიდევ უფრო რადიკალური ჰეტეროგენურობაც მათში მოვიაზროთ. რედიმ საკუთარ შრომაში, საწყის წერტილად უილიამსის მოდელი აიღო. ამ შრომაში რედიმ წინ წამოწია საკითხი, თუ როგორ იცვლებიან გრძნობები დროთა განმავლობაში პოლიტიკურ გარემოებებთან და კულტურული ჰეგემონიის ან გათავისუფლების ასპექტებთან ერთად. რედისა და უილიამსის ხედვა იმიგრანტებთან დაკავშირებით საკმაოდ სასარგებლოდ მეჩვენება, რადგან მიგრაციის პროცესი პირველ რიგში ცვლილებებთან ასოცირდება და გლობალიზაციის პროცესში მოწინავე ჯგუფებს სწორედ იმიგრანტები წარმოადგენენ.

ერთი ხელის მოსმით ისეთ განზოგადებებს ვერ გავაკეთებთ, რომ ყველა იმიგრანტი მოიცვას. თუმცა, არსებობს საერთო მატერიალური კონდიციები და სოციალური ურთიერთობები, რომელსაც თითოეული მათგანი აწყდება. მაგალითად, აშკარა კულტურული და ლინგვისტური განსხვავებების დროს ჩნდება კონფრონტაცია, რომელიც პირველი თაობის იმიგრანტებს ადაპტაციური სტრატეგიების შემუშავებისკენ უბიძგებს. მიგრაციამდელ და მიგრაციის შემდგომ იდენტობებს შორის, ისევე, როგორც პირველსა და მეორე თაობებს შორის წინააღმდეგობა წარმოიშობა. ამ წინააღმდეგობას მეტწილად იმიგრანტის ბავშვების აღზრდაზე დაკვირვება აჩენს: ისინი ახალ გარემოს მშობლებზე გაცილებით ეფექტურად ერგებიან. მეორეს მხრივ, იმიგრანტთა მიერ მშობლიური სოციუმიდან ჩატანილი კულტურული ადათ-წესები და ინტერპრეტაციული სტრატეგიები ამგვარი ცვალებადი ურთიერთობების განცდასა და მასზე პასუხებს აყალიბებს.

არსებობს კი გრძნობების განმასხვავებელი სტრუქტურები, რომლებიც იმიგრანტებისთვის დამახასიათებელ ახალ და ცვალებად კულტურულ პრაქტიკებთან ასოცირდება? მაგალითად, დღევანდელი იმიგრანტები კულტურული პლურალიზმის ისტორიულად განსხვავებულ იდეოლოგიას აწყდებიან, რამაც შესაძლოა კულტურული განსხვავებებისა და ემოციის ექსპრესიულობის რადიკალურად განსხვავებული პატერნები გამოიწვიოს, ვიდრე ეს ადრეულ ეპოქაში ხდებოდა - მაშინ ტოტალური ასიმილაციის მოლოდინი ყველაფერზე მაღლა იდგა; უწინ შეერთებული შტატები „საერთო ქვაბად“ მოიაზრებოდა და მთავარი მიზანი მძლავრი ნაციონალური

სენტიმენტებისა და ემოციური სტრუქტურების ხარჯზე ეროვნული იდენტობის შექმნა გახლდათ. ქვემოთ გიჩვენებთ, რომ „დაბრუნების მითთან“ ასოცირებული ნოსტალგიის ფორმა და მისი შებრუნებული ვარიანტი - იმიგრანტის მიერ საკუთარი სამშობლოს დაკნინება - ზემოხსენებული გრძნობათა სტრუქტურების დამატებითი კომპონენტებია, რომლებიც იმიგრანტთა გამოცდილებას გარკვეულ პირობებში ახასიათებს. ეს პირობები იმ სოციუმთა ისტორიული ურთიერთობებით ყალიბდება, რომელთა შორისაც იმიგრანტი გადაადგილდება. აღსანიშნავია მიმღებ საზოგადოებაში არსებული ჰეგემონიური დისკურსიც, რომელიც საკმაოდ გავლენიანია და ამავე საზოგადოების ინტერესებს ემსახურება.

მოცემულ ისტორიულ გარემოებებში რომელია ის ასპექტები, რომლებიც იმიგრანტთა ემოციურ რეაქციებს აყალიბებენ? იმიგრანტის გამოცდილების მაფორმირებელი ერთ-ერთი ასეთი ასპექტი ჯანდაცვის სისტემაა. თავდაპირველად კლინიკური ლიტერატურის მიმოხილვას შემოგთავაზებთ, რომელიც დიასპორულ გარემოში იმიგრანტთა სტრესის დაძლევის საკითხებზეა ორიენტირებული. შევეხები ამ კლინიკებში წარმოდგენილ კულტურულ პრაქტიკებს და იმიგრანტების პერსპექტივიდან ძალაუფლების სხვადასხვა ასპექტსაც განვიხილავ. ამგვარ გარემო-პირობებში მულტიკულტურალიზმი იმ სნეულებისა და პათოლოგიის ჰეგემონიურ კულტურულ მოდელებს უხსნის გზას, რომელთაც იმიგრანტები ახალ სოციალურ გარემოში თავიანთი იდენტობების ხელახალი ფორმულირებისას აწყდებიან.

არასწორი კომუნიკაცია კლინიკაში

კლინიკური ლიტერატურა იმ შემთხვევათა ფართო დიაპაზონს მოიცავს, როცა იმიგრანტები პრობლემებს გადააწყდნენ და შესაბამისი სიმპტომური საჩივრებით ხასიათდებიან. ასეთი კვლევების მონაწილეები აპრიორი საკუთარი მიგრაციული კომუნების რეპრეზენტაციულები არ არიან, რადგან იმიგრანტთა უმეტესობა ემოციური გადატვირთვის მოსახსნელად ექიმს არ მიმართავს. თუმცა, ეს კვლევები - თუ ქვეტექსტური მნიშვნელობების ამოკითხვას შევძლებთ - ძალაუფლების ერთ-ერთ ცენტრალურ სტრუქტურას ამჟღავნებენ, რასაც დასავლეთის ქვეყნების იმიგრანტი აუცილებლად გადაეყრება: ჯანდაცვის სისტემა და ჰეგემონიური კულტურული პრაქტიკები, რომლებიც ექიმებისა და მკვლევრების ავტორიტეტის გამყარებას უწყობენ ხელს, რაც დიაგნოსტირებასა და მკურნალობაზე უშუალოდ ზემოქმედებს. ავტორიტეტული კულტურული პრაქტიკების ასეთი გამოცდილებები იმიგრანტების საკუთარ ემოციებზე შეხედულებებს აყალიბებს, აგრეთევე ახალ საზოგადოებაში სოციალიზაციის მნიშვნელოვან ასპექტს წარმოადგენენ. ამ კვლევების ქვეტექსტის გაგებაში იმას კი არ ვგულისხმობ, რომ ფოკუსირება დიაგნოსტიკურ დასკვნებზე მოვახდინოთ (ისინი ძირითადად დასავლურ დიაგნოსტიკურ კატეგორიებს ეფუძნება

და მიიჩნევა, რომ შესაძლებელია მათი უნივერსალურად გამოყენება მთელს მსოფლიოში), არამედ კლინიკურ „მარცხებს“, როცა მკვლევრები ენობრივ ბარიერებს, გაუგებრობებსა და რესპოდენტთა დუმილს აწყდებიან. ასეთი „მარცხები“ ბევრ კვლევაში იმიგრანტი პაციენტების სუსტ ექსპრესიულ უნარებს მიეწერება, რასაც მეტწილად კულტურული ჩამორჩენილობით ხსნიან. თუმცა, მინდა თქვენი ყურადღება იმ კვლევებზე გავამახვილო, რომლებშიც მკვლევრებმა კულტურული განსხვავებების პრობლემა წინა პლანზე გადმოწიეს, ხოლო ჰეგემონიური სამედიცინო დისკურსი და არასწორი კომუნიკაციის წამახალისებელი პრქტიკები კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენეს.

კლინიკური ლიტერატურის თვალსაჩინო მახასიათებელი ის გახლავთ, რომ „მასპინძელი“ დომინანტური კულტურის სამედიცინო დისკურსს დიდ ავტორიტეტს მიაწერს: იგი თანამედროვეობის მეცნიერულ ჭეშმარიტებად განიხილება და არა ცალკეული კულტურის რიგით ასპექტად. ხოლო იმიგრანტთა ემოციურ დისკურსს ასეთი ლიტერატურა „ტრადიციული“ და მცდარი კულტურის რეზულტატად განიხილავს. ყოველივე ამის შემდგომ პაციენტს „ტრადიციული“ იარლიყის მქონე პრაქტიკებზე გახსნილად საუბრის სურვილი აღარ უჩნდება. დიაგნოსტიკური კომპონენტის შემცველი ასეთი კვლევების უმრავლესობა კონცეპტუალურად დიქოტომიურ სერიებშია ორგანიზებული, რომლებიც მიგრანტის ემოციის სტრუქტურას კლინიკურ გარემოში ხელახლა გამოხატავს. მოდერნული-ტრადიციული დიქოტომიასთან ერთად, ასეთი დიქოტომიები სოციუმების ინდივიდუალისტურად ან სოციოცენტრისტულად დახასიათებასაც გულისხმობს. ეს ძირითადად იმის ფონზე დგინდება, როცა მიგრანტი დასავლეთელ სუბიექტთან შედარებით მკვეთრად გამოხატული ინდივიდუალურობის ნაკლებობას განიცდის (ეს განსხვავება ნათლად ჩანს სოციალური ფსიქოლოგიის ლიტერატურაში).

პაციენტებთან კიდევ ერთი - სხეულისა და ფსიქეს - დიქოტომია გვხვდება. თუ იმიგრანტ ავადმყოფს უმტკიცებენ, რომ მისი ჩივილები ფსიქოლოგიური ხასიათისაა და არა ფიზიოლოგიური, ეს შესაძლოა შემაცბუნებელი ან დამამცირებელიც კი აღმოჩნდეს. კლინიკური გარემოს თითოეული ასეთი დიქოტომია სხვადასხვა კულტურას შორის არსებულ უფსკრულს კიდევ უფრო აღრმავებს.

არსებობს კიდევ ერთი დიქტომია, „მოდერნულ“ მედიცინას, ფსიქიატრიულ დიაგნოსტირებას, მკურნალობის სტრატეგიებსა და „ტრადიციულ“ მკურნალობას შორის. ამ იერარქიულ ტერმინებში კლინიკოსი ექიმები კულტურულ განსხვავებებს ხედავენ, ხოლო განკურნების მაძიებელი მიგრანტები მოდერნულობასა და სამშობლოს ჩამორჩენილ ტრადიციებს შორის არსებული კონტრასტის გამო ასეთი დიქოტომიის წინაშე აუცილებლად აღმოჩნდებიან. მიუხედავად ამისა, პიროვნებამ შესაძლოა ფარულად განიცადოს თავისი სტრესული მდგომარეობა და ეს იმ კულტურული პრაქტიკების გავლით მოხდეს, რომელიც მშობლიურ საზოგადოებასა და ოჯახშია გავრცელებული; ამას მაშინაც კი აქვს ადგილი, როცა იგი „მოდერნულ“ იდენტობას

ინარჩუნებს და მიაჩნია, რომ ნამდვილი ფიქრები საგულდაგულოდ უნდა დამალოს.

სპეციფიკურ შემთხვევებში ზოგიერთმა ინდივიდმა შეიძლება ზემოხსენებული კატეგორიები დაარღვიოს. ამის მაგალითად შტრაიტისა და მისი კოლეგების (Streit et al. 1998) მიერ აღწერილი გაუთხოვარი, საშუალო ასაკის მაროკოელი ქალის შემთხვევა გამოგვადგება, რომელიც კულტურულად მეტად სენსიტიური ფსიქიატრიული საქმე აღმოჩნდა. ამ ქალმა დეპრესიისგან განკურნების ძიება კანადაში მიგრაციიდან უკვე ხუთი თვის შემდეგ დაიწყო. საკუთარი იდენტობის პროეცირებას მოდერნულ, კოსმოპოლიტ ქალად ახდენდა, რომელიც იმიგრირებამდე თითქმის ათი წელი მუშაობდა კასაბლანკაში ბორტგამცილებლად. ამის მიუხედავად, იგი მაროკოს პატარა, კონსერვატიულ ქალაქში გაიზარდა. თავისი ოჯახიდან მან პირველმა დაიწყო სკოლაში სიარული, ხოლო დედამისმა, ვინც თვითონ ცხრა წლისა გათხოვდა, შვილი საკუთარ ბიძაშვილზე დანიშნა (ეს ნიშნობა მოგვიანებით ანულირდა). მოდერნული თვით-პრეზენტაციისა და იდენტობის მიუხედავად, საკუთარ კულტურაში განვლილმა მძაფრმა ემოციურმა ცხოვრებამ ამ ქალს თავისი კვალი დაამჩნია, რაც სოციალურ ფსიქოლოგიაში გავრცელებულ დიქოტომიებში ასე იოლად არ ჯდება.

ადრეულ თერაპიულ სეანსებში ეს ქალი იმ სოციალური ინტერაქციების სირთულეებზე ამახვილებდა ყურადღებას, რომელსაც თავად კულტურულ განსხვავებებს მიაწერდა (Streit et al. 1998: 450). მაგრამ, მას შემდეგ, რაც მკვლევრებმა მისი ისტორია კარგად შეისწავლეს, აღმოჩნდა, რომ მის მიერ აღწერილი მიგრაციამდელი ურთიერთობებიც მსგავსი სიძნელეებით ხასიათდებოდა; მათ შორის იყო „დამოუკიდებლობის“ შენარჩუნების მცდელობები და ნდობის შიში, რაც ჯერ კიდევ კასაბლანკაში ჩასვლამდე ტანჯავდა მის გამზრდელ „ტრადიციულ“ კომუნაში. „დამოუკიდებლობა“ მან მიგრაციის შემდეგ მოიპოვა; მანამდე ასეთი თრეიტით დედამისი ხასიათდებოდა, რომელსაც ქმარი გაცილდა და დამოუკიდებლობისკენ სოციალური როლი უბიძგებდა.

იმავდროულად, მაროკოელი ქალი მოდერნული იდენტობის ჩინებული ნიმუშიცაა, რაც დასავლური კლინიკებისთვის დაფარულ „ტრადიციულ“ რწმენებსა და პრაქტიკებთან ერთად თანაარსებობს. მისი ემოციური ცხოვრების ეს ასპექტი მხოლოდ და მხოლოდ ფსიქოთერაპიის დროს ამოტივტივდა, ისიც დიდი გაჭირვებით და არაბულად მოსაუბრე ფსიქოთერაპევტის წყალობით. მრავალკვირიანი ფსიქოთერაპიის სეანსების შემდგომ მან კანადაში იმიგრირების ჭეშმარიტი და მანამდე არაღიარებული მოტივი გაამჟღავნა: ეს გახლდათ გაქცევის მცდელობა „sorcellerie[1]“-ისგან, ჯადოსნური აქტივობებისგან, რომელიც მის წინააღმდეგ იყო მიმართული საკუთარი მამისა და მამიდის მხრიდან. მაგრამ ეს ფარული, პირადი პარანოიის ბრალი არ ყოფილა, როგორც ეს შეიძლება დასავლეთის კლინიკებში ეფიქრათ; გამგზავრების მიზეზი დედის ოჯახის რჩევა გახდა და, შესაბამისად, ეს საკითხი სრულიად ღიად განიხილებოდა.

1 *ფრანგ.* გრძნეულობა, კუდიანობა (მთარგმნ. შენიშვნა).

დასავლეთის კლინიკებში გამეფებული ჰეგემონიური კულტურული მოდელები ასეთი რწმენების აღიარებას თითოეული პაციენტისთვის ართულებს. მოცემული შემთხვევა გამონაკლისს წარმოადგენს და ეს უბრალოდ გამართლებას უნდა მივაწეროთ, რადგან პაციენტის ენაზე მოსაუბრე და მისი კულტურული ფონის მცოდნე თერაპევტი ახლომახლო აღმოჩნდა.

ჩემი საკუთარი კვლევის დროს პაკისტანში, ქალაქელი ოჯახი გავიცანი, რომელთაც თავი „მოდერნული" ორიენტაციის მქონედ ეჭირათ. ყველა ზრდასრულ შვილს უმაღლესი განათლება ჰქონდა მიღებული. ოჯახს ისლამის მიმართ რეფორმისტული დამოკიდებულება ახასიათებდა და მათი თვალთახედვით ყოველივე „ცრურწმენულს" უარყოფდნენ: ასეთ პრაქტიკებს წარმოადგენენ გაჭირვებისას სუფიზმის წმინდანების საფლავებთან ლოცვა და გლახაკებისთვის გაღებული ქველმოქმედებით ნეგატიური გავლენებისგან გათავისუფლება. თუმცა, სულიერი კრიზისის დროს ოჯახის წევრები ასეთ აქტივობებს მაინც მიმართავდნენ (იხ. Ewing 1997). ამგვარად, ერთგვარი წინააღმდეგობა აღმოვაჩინე მათ საჯარო მოდერნული იდენტობის (ამ იდენტობის შექმნას ხელს უწყობდნენ მათი იდეოლოგიური პოზიციებითა და ღია საუბრებით თავიანთ მეგობრებთან, მეზობლებსა თუ სტუმარ ანთროპოლოგებთან) მქონე ოჯახსა და უბედობის ჟამს მათ დამალულ პრაქტიკებს შორის. წინააღმდეგობა ოჯახის დინამიკურობაზე ახდენდა გავლენას: ემოციურად მეტად დამუხტულ სიტუაციებშიც კი ისინი ოჯახის შიგნითაც დუმილს ამჯობინებდნენ. ოჯახის წევრებისთვის, ვინც მოგვიანებით აშშ-ში იმიგრირდა, ღია იდეოლოგიისა და დუმილის ეს პატერნი ზედმეტად გაღრმავდა და ასეთი სტიგმატიზირებული პრაქტიკების თერაპიული ღირებულება კიდევ უფრო უარყოფილ იქნა.

ბაარნჰიელმის და ეკბალდის (Bäärnhielm and Ekblad 2000) მიერ შვედეთში შესწავლილი თურქი ქალების სომატიზაცია თვალსაჩინო ნიმუშია იმისა, თუ როგორ შეუძლია ფსიქოლოგიურსა და ფიზიკურს შორის არსებულ სამედიცინო დიქოტომიას კუმინიკაციური სიძნელეები წარმოშვას. შესწავლილი ქალები ცენტრალური ანატოლიის სოფლებიდან ჩასული მშრომელი იმიგრანტები იყვნენ და საშუალოდ ექვსწლიანი განათლება ჰქონდათ. ავტორები მიუთითებენ, რომ იმიგრანტებს თანმიმდევრული და სტატიკური რწმენათა სისტემა დაავადებების შესახებ არ გააჩნდათ - შვედეთის სამედიცინო სისტემასთან ურთიერთობისას ისინი აქტიურად ახდენდნენ ახალი იდეებისა და მეთოდების ინტერნალიზაციას. მაგალითად, მიუხედავად იმისა, რომ თურქულში სიტყვა გულს მწუხარების გამოსახატად მნიშვნელოვანი დატვირთვა ენიჭება, ზოგიერთი ქალი გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად სამედიცინო სფეროს შვედ წარმომადგენლებთან საუბრისას გულს საერთოდ არ ახსენებდა. მათთვის ფსიქიკური აშლილობები კონტროლის დაკარგვის სირცხვილნარევ გრძნობასა და სხვების მიმართ არასათანადო დამოკიდებულებისა და

მოპყრობის ბრალი გახლავთ (Bäärnhielm and Ekblad 2000: 440). მოდერნული ფასადის უკან ანატოლიელი ქალები მათი თქმით ჩამორჩენილ საიდუმლოსაც მალავდნენ, რასაც შვედურ კლინიკურ გარემოში შეუფერებლობის გამო არ აღიარებდნენ: ზოგიერთმა მათგანმა *ჰოჯასებთან* (თურქი რელიგიური/სახალხო მკურნალი) ვიზიტი აღიარა, მაგრამ იმასაც გრძობდნენ, რომ ამ თემის განხილვა შვედ კლინიკოსებთან უადგილო იქნებოდა, რადგან ისინი ასეთ პრაქტიკას ვერ გაიგებდნენ და არც მოიწონებდნენ. ამგვარად, ისინი „ტრადიციულ" კულტურულ პრაქტიკებში ჩართულობას მალავდნენ. გარდა ამისა, მკვლევრებმა საქმეში თურქულიდან შვედურ ენაზე დამოუკიდებელი მთარგმნელებიც ჩართეს და აღმოაჩინეს, რომ იმიგრანტთა ემოციური ენა ყოველთვის სწორად არ ითარგმნებოდა. ავტორებმა დაასკვნეს, რომ არასწორი თარგმანი კლინიკოსთა მიერ პაციენტთა მდგომარეობის არასწორ შეფასებებს კიდევ უფრო უწყობდა ხელს, როცა მათი ფსიქოლოგიური და სოციალური მწუხარების სომატიზაციას ახდენდნენ (Bäärnhielm and Ekblad 2000: 447).

მსგავსი დასკვნები გაკეთდა მოხუცი კორეელი მიგრანტების კვლევაშიც, რომელიც ამერიკის შეერთებულ შტატებში ჩატარდა (Pang 1998). პანი ამტკიცებს, რომ ამ მიგრანტთა მიმართებები საკუთარი მწუხარების ფიზიკური გამოვლინებებისადმი სულაც არ გახლავთ სომატიზაცია. ამერიკელ კლინიკოსებს, თუმცა, კულტურულ განსხვავებებზე აპელირებდნენ, ემოციური მწუხარების მეტაფორული გამოხატვის სპეციფიკური ფორმები გამოეპარათ, რომლებიც კულტურულ პატერნებთანაა დაკავშირებული. პანი საწყის წერტილად „ფსიქოლოგიზაცია-სომატიზაციის კონტინუუმს" იღებს, სადაც სელფისკენ მიმართულ ადამიანებს ფსიქოლოგიზაციის ტენდენცია აქვთ, ხოლო სხვებისკენ მიმართულ პიროვნებებს კი სომატიზაციის. ამის გათვალისწინებით, ის, რაც დასავლეთელი დიაგნოსტიკოსისთვის სომატიზაციად გამოიყურება, შესაძლოა რეალურად სრულიად განსხვავებული რამ აღმოჩნდეს: „მეტაფორულად ემოციების რეპრეზენტაციისთვის კორეელები ხშირად ადამიანის ორგანოებს იყენებენ" (Pang 1998: 97). მაგალითისთვის პანი შენიშნავს, რომ ემოციის გამოხატვა, როგორიცაა „ჩემს გულს ებღაუჭება", ისეა გაგებული, თითქოს მათ ფორმა, სტრუქტურა და ენერგია გააჩნდეთ. მაშასადამე, დასავლეთელი კლინიკოსები და მკვლევრები ემოციის გამოხატვის მეტაფორულ გამონათქვამებს პირდაპირი მნიშვნელობით იგებენ და ამით დიაგნოსტირების პროცესში კულტურული განსხვავებების უტრირებას ახდენენ.

სამედიცინო დისკურსს ამ პაციენტების მიერ საკუთარი თავის ყველაზე ინტიმურ დონეზე შეგრძნების წვდომა გააჩნია. დიაგნოზსა და მკურნალობას იმიგრანტის იდენტობის გაუცხოებული ხატის ჩამოყალიბება შეუძლიათ: ხშირად იმიგრანტი ტრადიციული, ცრუმორწმუნე, სხვებზე დამოკიდებული, „მენტალური" პრობლემების მქონე, უმწეო, არაკომპეტენტური და ზოგჯერ „ბავშვურიც" კია. მართალია, ყველა იმიგრანტი მენტალურ ჯანდაცვის სისტემაში არ ხვდება, მაგრამ ფიზიოლოგიური

ჩივილებისა და პროფილაქტიკური შემოწმებების გამო ფაქტობრივად ყველა მათგანს აქვს შეხება სამედიცინო სისტემასთან. ამგვარ სიტუაციებშიც კი, მავანის ძველი კულტურული პრაქტიკებისა და სამშობლოსგან გაუცხოების, მისკომუნიკაციისა და ჰეგემონიურ კულტურასთან ვიზავი შეყრისას ნეგატიური იდენტობის ფორმაციის დიდი ალბათობაა.

ნოსტალგია, დაკნინება და დაბრუნების მითი

იმიგრანტთა ემოციური უკურეაქციების კიდევ ერთი ცენტრალური ჩამომყალიბებელი ელემენტი თავად მიგრაციის აქტის მნიშვნელობაა იმ ხალხისთვის, ვინც საკუთარ ცხოვრებაში ამგვარ დიდ ძვრებს ირჩევს. მიგრაციის მნიშვნელობა მარადჟამს სოციო-პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული კოტექსტებითაა განპირობებული. ბევრი მიგრანტი ამ ნაბიჯს სხვების, ძირითადად მეზობლებისა და ახლობელი წრის წამხედურობით დგამს. ხშირად მიგრაციას სპეციფიკური მითები უკავშირდება, რაც მისი კულტურული მნიშვნელობებითა და ისტორიული გარემოებებითაა განპირობებული. თავის მხრივ, ამგვარი მითები ინდივიდის მოლოდინებს, გეგმებსა და იდენტობებს აყალიბებენ. მაგალითად, ცოტა ხნის წინ მომხდარი სამოქალაქო ომისა და ეკონომიკური კრიზისის შედეგად სომალელი მამაკაცები მასობრივად გადაწყვიტეს იმიგრაციის გზას დასდგომოდნენ, თანაც ლტოლვილების სტატუსით. მაგრამ ეს დრამატული პოლიტიკური და ეკონომიკური გარემოებები, მიუხედავად იმისა, რომ მიგრაციის იმპულსს ქმნიდნენ, სომალური კულტურული მოდელის მიერ ფორმირებული გრძნობის სტრუქტურაში ერთიანდება. რუსო და მისი კოლეგები (Rousseau et al. 1998) ახალგაზრდა სომალელი მიგრანტების კოლექტიურ ოცნებას აღწერენ, რაც მიგრაციის წინასწარგანზრახულობას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს - ეს კი მოგზაურობის ნებართვის რამდენიმეთვიან ლოდინში რიტუალურადაა განხორციელებული და მიგრაციის გამოცდილებას შესანიშნავად გამოხატავს. ისინი ამტკიცებენ, რომ „პასტორალიზმი სომალელებს წინასწარ განაწყობს მოგზაურობა ცხოვრებისთვის მოსამზადებელ გზად შეაფასონ. თანატოლებისგან შემდგარი ასაკობრივი ჯგუფები მიგრაციის განსაკუთრებულ დინამიკას წარმოშობს“ (Rousseau et al. 1998: 385). გამგზავრების გადაწყვეტილებასა და მისი ასრულების რეალურ შესაძლებლობას შორის გასნაზღვრული პერიოდია. ამ პერიოდში ახალგაზრდა კაცები ნარკოტიკთან დაკავშირებულ რიტუალებში ებმებიან, საუბრობენ საოცნებო მოგზაურობაზე და ამ ოცნებით ცხოვრობენ. ახალ ქვეყანაში ჩასვლა წარმოდგენილ მოგზაურობასა და რეალურ სიტუაციას (რაც უმეტეს შემთხვევაში სოციალური იერარქიის ფსკერზე ყოფნასა და მარგინალიზაციას გულისხმობს) შორის პოტენციურად მწვავე შეპირისპირებას წარმოქმნის.

იმიგრანტის იდენტობისთვის ძალიან მნიშვნელოვანია თუ როგორ იხსენებს და როგორი ურთიერთობა აქვს მშობლიურ ფესვებთან. სწორედ ამ მომენტში შეგვიძლია ყველაზე უკეთ გავიგოთ ემოციის შტრიხები, გნებავთ გრძნობის სტრუქტურები, როგორც კავშირი ინდივიდის სურვილებსა და დამცველ მექანიზმებს შორის, ერთის მხრივ სიტუაციურ და ფსიქოდინამიკური პერსპექტივიდან, ხოლო მეორეს მხრივ გრძნობის ისტორიულად განპირობებული სტრუქტურების თვალთახედვიდან. გარკვეულ სიტუაციებში ამგვარი კავშირი მავანის სამშობლოზე პოლარიზებულ მიმართებებს წარმოქმნის, რაც ან ნოსტალგიით ხასიათდება ან სამშობლოს დაკნინებით.

ნოსტალგიის ამგვარი გამოცდილება ისტორიულად შედგენილი გრძნობის სტრუქტურაა, რომელიც პოლიტიკური და კულტურული ფაქტორებითაა ფორმირებული. მთავარი ამ ფაქტორთაგან იმ ორ სოციუმს შორის არსებული ურთიერთობაა, რომელთა შორისაც იმიგრანტი მოძრაობს. მაგალითად, 1960-იანებსა და 1970-იანებში გერმანიასა და ჩრდილოეთ ევროპის სხვა ნაწილებში იმიგრირებულ სოფლელ თურქებს მასპინძელმა ქვეყნებმა „სტუმარი მუშაკების“ (Gastarbeiter) იარლიყი მიაკერეს და, შესაბამისად, ისინიც თავიანთ მიგრაციას დროებით მოვლენად მიიჩნევდნენ. ამ იმიგრანტებს თურქეთში დაბრუნების მკაფიო მოლოდინები გააჩნდათ და ეს მას შემდეგ უნდა მომხდარიყო, როცა ოჯახის მატერიალური მდგომარეობის გასაუმჯობესებლად საკმარის ფულს დააგროვებდნენ. ამრიგად, „სტუმარ მუშაკთა“ უმრავლესობას „შინ დაბრუნების ნოსტალგიური მითი გააჩნდათ“ - ეს გახლდათ თურქეთში საბოლოო დაბრუნების გადაუწურავი იმედი. „დაბრუნების მითი“ გერმანელების მიერ შექმნილმა „სტუმარი მუშაკების“ იდენტობამ და კონკრეტულმა იმიგრაციულმა პოლიტიკამ დიდად წაახალისა: მცირე განათლების მქონე თურქი მამაკაცები რურალური ადგილებიდან დაიძვრნენ ევროპისკენ და თავიანთი ოჯახები სახლში დატოვეს. ამან დიდწილად განაპირობა მათი იდენტობების ჩამოყალიბება და გერმანიაში ადაპტაციას შეუწყო ხელი.

მაგრამ დაბრუნების მითის ნოსტალგიური ემოციური ძალაუფლება ფსიქოდინამიკურ ტერმინებშიც შეგვიძლია განვიხილოთ, კერძოდ, როგორც თავდაცვის მექანიზმი მიგრაციის სტრესების წინააღმდეგ. ფსიქოანალიტიკოსებს მიგრანტების ნოსტალგიურ გრძნობებზე მათი „მშობელი ქვეყნის“ მიმართ ბევრი შრომა აქვთ გაწეული. ამგვარი ლიტერატურა კონკრეტული დაცვითი სტრატეგიების იდენტიფიკაციას ცდილობს, რომელსაც ადამიანები მიგრაციის მსგავს სტრესულ სიტუაციებში ავლენენ. ასეთი დაცვითი სტრატეგიები იმ ნარატივების დისკურსულ სტრუქტურებში გვხვდება უხვად, რომლებიც ფსიქოანალიზისა და გრძელვადიანი ფსიქოთერაპიის კლინიკურ პროცედურებში წარმოიქმნება.

ახტარს (Akhtar 1999) თუ დავუჯერებთ, ნოსტალგია იმიგრანტს იმ რისხვისგან თავდასაცავად ეხმარება, რომელიც თავის ნებაზე მიშვებული ახალი სიტუაციებით განპირობებული ფრუსტრაციებისა და გაუცხოების გამო აუცილებლად ამოხეთქავდა.

ამგვარი რისხვა და ფრუსტრაცია შესაძლოა დაუძლეველი განსაკუთრებით იმ იმიგრანტებისთვის გახდეს, ვისი სტატუსიც საგძნობლად ქვეითდება და მიმღებ სოციუმში გამუდმებულ სოციალურ დისკრიმინაციას განიცდის (იხ. Fassbinder 1989). ნოსტალგიამ შესაძლოა ფსიქოლოგიურ გახლეჩასაც შეუწყოს ხელი, როცა მიგრაციის გამოცდილების წინააღმდეგობები ნოსტალგიურად ქმნის მეხსიერებას, რომლის მიხედვით სამშობლო „კარგია“, ახალი ქვეყანა კი „ცუდი“ (Mirsky 1991: 620; Nathan 1988). მიუხედავად იმისა, რომ „კარგისა“ და „ცუდის“ კულტურული შინაარსები კონკრეტული იმიგრანტის კულტურულ ფონსა და ახალი საზოგადოების მახასიათებლებზეა დამოკიდებული, ნოსტალგიური გახლეჩა ყველასთვის საერთო რეაქციაა. ნოსტალგიამ შესაძლოა სპეციფიკური რეაქციები წარმოშვას და მიმღებ სოციუმში ინტეგრაციის პროცესი გაართულოს. ერთ-ერთ ასეთ რეაქციას უცხო კულტურის საფრთხის შემცველი გავლენების მიმართ შიში წარმოადგენს, რაც ძირითადად იმიგრანტის შვილების გარყვნას ეხება; გაიდეალურებული სამშობლოს ხატი ამ გრძნობას კიდევ უფრო ამძაფრებს და შედეგად იმიგრანტი მშობლები ზედმეტად დაცვით პოზიციაში აყენებენ თავსაც და საკუთარ შვილებსაც - ეს ბავშვების სოციალიზაციასა და სკოლის ამხანაგებთან ინტეგრირებას მეტისმეტად აძნელებს (იხ. Baser 1986). რიგ შემთხვევებში გახლეჩის პროცესმა შეიძლება სამშობლოსადმი ისეთი დამოკიდებულება ჩამოაყალიბოს, რომელიც ნოსტალგიის ინვერსიულია ანუ ხდება წარსული ცხოვრებისა და კულტურის დაკნინება (ზიზღნარევად უარყოფა; Kristeva 1982). ამ დროს იმიგრანტი ახალი კულტურის მისაღებად ბოლომდე იხსნება და ძველი მიჯაჭვულობის მიმართ ერთგვარ რეპრესიასაც კი ანხორციელებს. ამგვარ რეაქციას ძირითადად მაშინ აქვს ადგილი, როცა გლობალურად მარგინალიზირებული სამშობლოდან იმიგრანტი ამერიკის შეერთებული შტატების მსგავს გლობალურად დომინანტურ ქვეყანაში გადადის საცხოვრებლად. ფანონი ამ პროცესის ერთ ელემენტს თავის წიგნში - „შავი კანი, თეთრი ნიღბები“ - აღწერს, რომელიც კოლონიალური ძალაუფლებისა და კოლონიზირებული სუბიექტის ურთიერთობის ანალიზს წარმოადგენს: „მოდი, შინ [საფრანგეთიდან ანტილის კუნძულებზე] დაბრუნებულებიდან ერთ-ერთს შევეგებოთ. ‘ახალჩამოსული’ ერთი შეხედვითაც იშიფრება: იგი მხოლოდ ფრანგულად პასუხობს და ხშირად კრეოლოური [მისი მშობლიური ენა] საერთოდ აღარ ესმის“ (Fanon 1967: 23). ფანონის წიგნი იმ გრძნობას უტრიალებს, რომელიც კოლონიზირებული სუბიექტის მიერ საკუთარი კულტურისა და სელფის უარყოფას გულისხმობს. ამ ფენომენს ავტორი „სელფის გახლეჩას“ უწოდებს. მსგავსი გაყოფა შესაძლებელია იმ იმიგრანტშიც მოხდეს, ვინც მიმღები ქვეყნის კულტურულ ჰეგემონიას უპირობოდ აღიარებს. სამშობლოს დაკნინების ტენდენცია კარგად ჩანს კიდევ ერთი ახალგაზრდა სომალელი ლტოლვილის ფრაზაში, რომელიც ჩრდილოეთ ამერიკაში გადასახლდა: „მშობლიური კულტურის არსებობას სულაც არ უარვყოფ, უბრალოდ, ყველაფერზე, რაც მას უკავშირდება, გული მერევა“ (ციტ. Rousseau et al. 1998: 407).

თუმცა, არაა აუცილებელი გახლეჩისა და დაკნინების პროცესი ყველა მიგრანტზე გავრცელდეს. შესაძლოა ისეც მოხდეს, რომ ამაზე საერთოდ არ ისაუბრონ და ეს დაგუბებული დუმილი მომდევნო თაობებში ექოდ გაისმას. რუსო და მისი კოლეგები 34 წლის სომალელის შემთხვევას აღწერენ, რომელსაც პარანოიდალური შიზოფრენიის დიაგნოზი დაუდგინდა: „იგი საკუთარ სიმპტომებზე, დიაგნოზსა და დანიშნულებაზე სიამოვნებით საუბრობდა. ხოლო, როცა საქმე მის წარსულს შეეხო, უმალ თავდაცვითი პოზიცია დაიკავა. ხაზგასმით აღნიშნა, რომ მან შეიცვალა სახელი, მიიღო ქრისტიანობა და უარი თქვა სომალის მოქალაქეობაზე" (Rousseau et al. 1998: 405). როგორც ჩანს მისთვის დასავლური დაავადებით შეპყრობილის იდენტობა ბევრად უფრო მისაღები აღმოჩნდა, ვიდრე სომალელისა. დევნილთა დიდი ნაწილისთვის, განსაკუთრებით კი მათთვის, ვინც იმიგრაციამდე ტრავმული ძალადობა გამოიარა, გახლეჩა და დუმილი ჩვეული მდგომარეობაა (იხ. Binder-Brynes et al. 1996). ასეთ იმგრანტთა შვილები მათი მშობლების ტრავმულ ეფექტებს ხშირად საკუთარ თავზე იწვნევენ ხოლმე (Waxman 2000). მოყვანილი მაგალითები საკმაოდ რადიკალურია, მაგრამ ისინი მიგრაციული სტრესისადმი რეაქციას შესანიშნავად გამოხატავენ, რაც იმიგრანტთა ოჯახის წევრებზეც კი ვრცელდება, მიუხედავად იმისა, რომ ძლიერი ტრავმა უშუალოდ მათ არ გადაუტანიათ.

მეორე თაობა

მიგრაციის პროცესში შექმნილი მითები დროთა განმავლობაში ტრანსფორმაციას განიცდიან. ეს იმიგრანტთა სოციალურ პოზიციონირებასა და იდენტობებს დრამატულად ცვლის. მიუხედავად იმისა, რომ გერმანიაში მთავრობებიც იცვლებოდა, მათ მიერ გატარებული პოლიტიკებიც და 1980-იანებში იქ მომუშავე თურქებს ოჯახების ჩაყვანის უფლებაც კი მისცეს, მათ სამშობლოში დაბრუნების მითი მაინც არ განელებიათ და ეს მითი მთელი ამ ხნის განმავლობაში განაგრძობდა გერმანიის მიმართ დამოკიდებულების ჩამოყალიბებას. თუმცა, ახლა ამ ოჯახებში შესამჩნევი ძვრები შეინიშნება, რადგან მეორე თაობას უკვე ყმაწვილები და სრულწლოვანი ახალგაზრდები წარმოადგენენ.

მითი განხეთქილების გაჩენას უწყობს ხელს პირველ თაობას, რომელთაც გერმანიაში ცხოვრებაზე საკუთარი მოსაზრებები გააჩნიათ, და მეორე თაობას შორის, რომლებიც გერმანიაში გაიზარდნენ და თურქეთს საკუთარ სახლად ვეღარ აღიქვამენ. ხშირ შემთხვევაში, პირველ იმიგრანტებს შინ დაბრუნების ოცნებას სწორედ საკუთარი შვილები უქარწყლებენ. ამ მითის დათმობამ იმიგრანტი ოჯახების ორიენტაციაში მთელი რიგი ცვლილებები გამოიწვია. მათ ოჯახებში ემოციური წინააღმდეგობების და დაძაბულობის მთავარი წყარო საკუთარი შვილების დასაცავად მეტისმეტი თავგამოდება გახლდათ მშობლების მხრიდან, რადგან ისინი გერმანულ საზოგადოებას

უცხოდ და საფრთხის შემცველად აღიქვამდნენ. განსაკუთრებულ საზრუნავს ქალიშვილები წარმოადგენდნენ, რადგან მშობლები რურალური თურქეთის კულტურული ტრადიციების შენარჩუნებას ესწრაფოდნენ. ამ ტრადიციების მიხედვით ქალიშვილს გადაჭარბებული ყურადღება ექცევა და ადრეულ ასაკში რომელიმე ნათესავზე ათხოვებენ. ვინაიდან პირველი თაობა თურქეთში დაბრუნების იმედს არ კარგავდა, შვილებისთვის იმ განათლების მიცემასა და იმგვარად აღზრდას ცდილობდნენ, რომელიც მშობლიურ საზოგადოებასთან რეინტეგრაციაში დაეხმარებოდათ (თურქეთთან შეხება ბავშვებს მხოლოდ საზაფხულო არდადაგების პერიოდში უხდებოდათ). თავდაპირველად, საკუთარი ქალიშვილების ფორმალური განათლების მინიმუმამდე დაყვანასაც არ ერიდებოდნენ. თუმცა, შვილები მაინც დადიოდნენ გერმანულ სკოლებში და თურქულ ენასა თუ კულტურას სულ უფრო შორდებოდნენ, რაც სამშობლოში ადაპტაციას ძალიან შეუშლიდა ხელს. ეს პრობლემა თურქეთში შექმნილმა პირობებმა კიდევ უფრო დაამძიმა: რურალურ ოლქებში განათლების მიღება ფართოდ გავრცელდა და სამსახურის შოვნის უპირველესი წინაპირობა გახდა. მაშინ, როცა გერმანიაში მცხოვრები იმიგრანტები ოდესღაც არსებულ და ახლა უკვე ყავლგასულ უნარ-ჩვევებს ეპოტინებოდნენ, თურქეთში სრულიად ახლებური ლოკალური კულტურული პრაქტიკები დამკვიდრდა - სხვა თუ არაფერი, ენაც კი მნიშვნელოვანწილად გადასხვაფერდა.

როგორც ჩანს, დაბრუნების მითზე უარის თქმა მთლიანი საზოგადოების ორიენტაციის ცვლილების მიმანიშნებელია: თითოეული ოჯახის გადაწყვეტილებაზე მეზობლები და მეგობრები ახდენენ გავლენას, რაც ახალ, კულტურულად ფორმირებულ გრძნობის სტრუქტურას გვთავაზობს. ასეთ დისკუსიას ბევრი გამოძახილი აქვს. ამის მაგალითად ერთი ოჯახი გამოგვადგება: მას შემდეგ, რაც გადაწყიტეს, რომ თურქეთში აღარასოდეს დაბრუნდებოდნენ, მოძველებული, მეორადი ავეჯი მაშინათვე ჩაანაცვლეს ახალთახალი ტყავის სავარძლებითა და მარმარილოს ყავის მაგიდებით. ამ გადაწყვეტილებამდე უფროსი შვილები სკოლაში მეორე ენად თურქულს სწავლობდნენ, ახლა კი შედარებით პატარებმა ინგლისურის კურსები აირჩიეს. გერმანიის მოქალაქეობის აღებაზე განაცხადები შეიტანეს და საბოლოოდ ბინის ყიდვაც კი განიზრახეს (ოჯახებს, რომლებიც თურქეთში დაბრუნებას გეგმავენ, დანაზოგს მეტწილად თურქეთში მდებარე უძრავ ქონებაში აბანდებენ). ასეთ ცვლილებებთან ერთად ახალი იდენტობაც იბადება. მეტიც, ეს პოლიტიკურ ცხოვრებაზე აისახება - იმიგრანტები ინსტიტუციების დაარსებაზე ორიენტირდებიან, რადგან მოცემულ ქვეყანას უკვე მშობლიურ საცხოვრებლად აღიარებენ.

დაბრუნების მითის უარყოფამ შესაძლოა ნოსტალგია ფრიად ინტენსიური გახადოს. მაგრამ მისი განცდაში მოცემულობა ყველასთვის ერთი როდია. გრძნობის სტრუქტურების გამოკვლევისას, რეიმონდ უილიამსი ნოსტალგიის იმ ფორმას აღწერს, რომელიც რურალური ცხოვრებიდან ურბანულში გადასახლებულ ადამიანებს

ეუფლებათ. ამ გრძნობის სიძლიერე უმეტესწილად ბავშობასთან ასოციაციებითაა განპირობებული:

ჩვენ ვხედავთ, რომ ქვეყნის იდეა ბავშვობის იდეასთანაა გაიგივებული: არამარტო ლოკალური მოგონებები ან იდეურად გაზიარებული კოლექტიური მეხსიერება, არამედ ბავშვობის შეგრძნებაც - ანუ იმ მომხიბვლელი სამყაროსი, რომელსაც გაზრდის პროცესში უფრო და უფრო ვშორდებით და საბოლოოდ იქამდე მივდივართ, რომ ბავშვობა და სამყარო ცალკეულ ობიექტებად გადაიქცევიან, რომელთაც ვაკვირდებით... მაგრამ, საინტერესო ისაა, რომ ურბანულ ბავშვობასაც ზუსტად იგივე პატერნის ისტორიები და მოგონებები გააჩნია. ძველი ურბანული მშრომელი კლასის საზოგადოება, აღმაფრთოვანებელი კუთხის მაღაზიები, გაზის ლამპიონები, ეტლები, ტრამვაები და ტკბილი ღვეზელების დახლები: თაობათა ცვლაში ყველაფერი წარსულს ჩაბარდა. ლიტერატურაში ასეთ ურბანულ საგნებსა და პრაქტიკებს ზუსტად ისეთივე რეალური ემოციური დატვირთვა აქვთ, როგორიც ნაკადულებს, გელეხებს, ღობეებს, კოტეჯებსა და რურალურ სასცენო ფესტივლებს (Williams 1973: 292).

ეს ნოსტალგია, რომელიც ალბათ ყველას გამოგვიცდია, დროითი ხასიათის უფროა, ვიდრე სივრცული. გერმანიაში მცხოვრები თურქების მეორე თაობას ბავშვობის საკუთარი ნოსტალგიური მოგონებები გააჩნიათ - ესაა ბინა ბერლინში, სადაც ადრეული წლები გაატარეს, ესაა მაღაზია, რომელიც უკვე წლებია აღარ ფუნქციონირებს. და მეორე თაობასაც შეიძლება გააჩნდეს მსგავსი ნოსტალგია თურქეთისადმი, მაგალითად ანატოლიის მთებში გატარებულ მშვენიერ ზაფხულზე. მაგრამ, რადგან მშობლების ნოსტალგია დაბრუნების მითთანაა დაკავშირებული, იგი სივრცულ გრძნობას წარმოადგენს, რისი გაზიარებაც მათ შვილებს არ შეუძლიათ. ის, ვინც თურქეთში საკუთარი ძველი ცხოვრების გასაგრძელებლად ბრუნდება, იმედები უცრუვდება. მიგრანტები, რომლებსაც უკვე შვილიშვილებიც ჰყავთ, აცნობიერებენ, რომ თურქეთში დატოვებული ნათესავები ისეთი მნიშვნელოვნები აღარ არიან მათთვის, როგორც ოდესღაც იყვნენ. იმასაც ხვდებიან, რომ მათმა ფესვებმა შვილებისა და შვილიშვილების სახით გერმანიაში მოიყარა თავი.

დასკვნა

მიგრაცია ფუნდამენტურ დონეზე ლოკაციის იმგვარად შეცვლას გულისხმობს, რომელიც იმიგრანტს ახალ სოციალურ გარემოსთან ადაპტაციას აიძულებს. ეს ახალი, გადასახლების ფაქტთან ასოცირებული იდენტობების მორგებასაც მოიცავს. ახალი იდენტობის მორგება კულტურული პროცესია, რომელშიც გადაადგილების სტრესსაც კი თავისი მნიშვნელობა ენიჭება. მნიშვნელობის ფორმირება არამარტო იმ ლოკალურ კულტურულ პრაქტიკებსა და ინსტიტუციებთან ურთიერთობით ხდება, რომელთანაც

იმიგრანტს შეხება აქვს, არამედ იმ ქვეყნების ისტორიული ურთიერთობებითა და სტატუსებითაც, რომელთა შორისაც მიგრანტი გადაადგილდება. მსგავს ძალებს ემოციური მდგომარეობების, გაზიარებული გრძნობების სტრუქტურის წარმოქმნა ძალუძთ. ასეთ მდგომარეობებს ყოფილი იდენტობებისა თუ სამშობლოს მიმართ ნოსტალგია ან მათი სრული დაკნინება წარმოადგენს. ეს გრძნობები მთავარი გამწევი ძალები ხდებიან ისეთი ბაზისური აფექტებისთვის, როგორიცაა რისხვა, სურვილი და ამ ფსიქოლოგიური მდგომარეობების გამკლავებასთან ასოცირებული ემოციური კონფლიქტები. ასეთი გრძნობის სტრუქტურა, თავის მხრივ, იმიგრანტ თაობებს შორის აყალიბებს ურთიერთობებს და ის ქვაკუთხედი ხდება, რაზეც ახალი იდენტობები უნდა აღმოცენდეს.

ემოციური ინსტიტუციები

Geoffrey M. White

11 სექტემბრის ტერაქტიდან ერთი თვეც არ იყო გასული ამ სტატიის პირველი მონახაზი რომ გავაკეთე. მაშინ შეუძლებელი იყო ემოციაზე საუბარი ამერიკელების ეროვნულ ცნობიერებაში მომხდარი იმ დიდი მღელვარების, გულისტკივილის, შურისმაძიებელი პატრიოტიზმისა და გაუნელებელი შემზარავი მოლოდინის გვერდის ავლით, რომლითაც ამერიკული ყოველდღიურობა გაჟღენთილიყო. ეს მსოფლიო მასშტაბის ისტორიული მომენტი ადამიანის ემოციების გამომვლენ და ჩამომყალიბებელ სოციალურ ძალებს შეგვახსენებს. ამგვარი ძალები კულტურული და გლობალური პერსპექტივებიდან უნდა განვიხილოთ. „ემოციური ინსტიტუციების“ ცნების შემოღების ერთ-ერთი მიზანი კონცეპტუალური ხიდის გადებაა ისეთ სოციალურ თეორიებს შორის, რომლებიც ხშირად დისციპლინური სფეროების მიხედვითაა ერთმანეთისგან გამოყოფილი. თუმცა, ამ მიზნის მიღწევის მცდელობა საკმაოდ ექსპერიმენტულ ხასიათს ატარებს.

ამერიკულ მედიას ადამიანთა ტრაგიკული, ზოგჯერ საგმირო ისტორიებისგან ახალი ამბების გამოცხობა შესანიშნავად ეხერხება. ამისთვის საკმარისია გავიხსენოთ 11 სექტემბრის კატასტროფისა და მისი სავალალო შედეგების ამსახველი ჟურნალ „ტაიმის“ გამოცემა. კოლაჟი ორგვერდიან ფოტოს წარმოადგენდა, რომელშიც ადამიანები მსოფლიო სავაჭრო ცენტრიდან პირდაპირ სიკვდილთან შესახვედრად მოფრინავდნენ. მომდევნო კვირებში მასმედიამ ჩვენი ელექტრონული სივრცეები ერთის მხრივ მგლოვიარე ოჯახების, პანაშვიდებისა და მემორიალების გამოსახულებებით აავსო, მეორეს მხრივ კი ომისთვის შესამზადებელი გზავნილებით. როგორ ზემოქმედებს ამგვარი სურათები, თუნდაც მსწრაფლწარმავალი ან მიკერძოებული, ემოციებსა და სუბიექტურობაზე, სახელდობრ *ეროვნულ* სუბიექტურობაზე?

სტატიაში განხილული საკითხები განსაკუთრებულ აქცენტს ემოციის სოციალურ ხასიათზე და ეთნოგრაფიული კვლევის მნიშვნელობაზე სვამს, რაც ყოველდღიურ ცხოვრებაში მის გავლენებზე ნათელი წარმოდგენის შესაქმნელად დაგვეხმარება. თავდაპირველად ემოციის სოციალური განზომილებებისადმი ფსიქოლოგიურ და ანთროპოლოგიურ მიდგომებს განვიხილავ. შევეცდები დავამტკიცო, რომ პიროვნების გამძლე (დასავლური) მოდელი, რომელიც ინდივიდს ჩარჩოებში მოქცეულ, შეზღუდულ ერთეულად, გონებას კი ბუნებრივი იმპულსების წყაროდ განიხილავს, ტენდენცია აქვს უპირატესობა ემოციური გამოცდილების ფსიქობიოლოგიურ დეტერმინანტებს მიანიჭოს, ენის, კოგნიციისა და სოციალური კონტექსტის როლი კი დააკნინოს. „ემოციური ინსტიტუციები“ იმ აზრს ემყარება, რომ ფიზიოლოგიური, კოგნიტური და სოციალური ურთიერთდაკავშირებული ფაქტორები ერთ წერტილში იყრის თავს, რაც ემოციურ გამოცდილებას წარმოქმნის. შემდგომ ემოციური ინსტიტუციის ხელსაყრელობაზე ვისაუბრებ - ის სოციალურ კონტექსტსა და სოციალური საურთიერთო ფაქტორების როლზეა ფოკუსირებული, რადგან ისინიც, თავის მხრივ, ემოციურ გამოცდილებას ქმნიან.

ისტორიულად, პატარა კომუნებზე მომუშავე ანთროპოლოგიას ბევრი აქვს სათქმელი იმაზე, თუ როგორ აკავშირებს რიტუალი და ცერემონია ემოციებსა და იდენტობებს ერთმანეთთან. თუმცა, ამ დისციპლინამ შედარებით კომპლექსურ საზოგადოებებში არსებულ სოციალურად ორგანიზებულ ემოციებს სერიოზული ყურადღება ახლახანს დაუთმო. მედია და კულტურული კვლევები ეროვნული წარმოსახვის უნარზე გავლენის მქონე ელექტრონულ სურათებსა და აჩქარებულ კულტურულ დინებებს გულისყურით ეკიდება; მაგრამ თითქმის არავინ მუშაობს ისეთ სოციალურ კონტექსტებზე, რომელშიც ადამიანები ინტერპრეტირებას უკეთებენ ემოციებს, საუბრობენ მათზე და ხელახლა ქმნიან მათ. ბოლოდროინდელი ახალი ამბების მთავარი თემა - დაკრძალვის ცერემონიები და მემორიალური ღონისძიებები, - ემოციების გამომწვევი, განმსაზღვრელი და შემცვლელი ინსტიტუციონალიზებული აქტივობების თვალსაჩინო მაგალითია. და მაინც, რა მნიშვნელობა აქვს მათ იმ ადამიანებისთვის, ვინც ასეთ მოვლენებში უშუალოდ არ მონაწილეობს და საკითხს გვერდიდან უმზერს? როგორ ვახდენთ ეკრანით მოწოდებულ გამოსახულებებში საკუთარი გამოცდილების ინტერპოლირებას (თუმცაღა, ეს თემა კინოს თეორიისთვის უფრო ახლობელია, ვიდრე ემოციის ანთროპოლოგიისთვის)? ემოციის თეორიის ამჟამინდელ მდგომარეობას, რომელიც აფექტურ გამოცდილებასა და სოციალურ თუ ინტერპრეტაციულ პრაქტიკებს შორის არსებული დიქოტომიებითაა გახლეჩილი, თითქმის არაფერი აქვს სათქმელი ყოველდღიურობაში გაჩენილი ემოციების წარმოშობის შესახებ.

ისტორიულად, ემოციის თეორია ბიპოლარულ კონსტრუქტებს შორის მერყეობდა: გონება-სხეული ან ბუნება-კულტურა. ანთროპოლოგიის მთავარი წვლილი სოციალური და კულტურული ფაქტორების გაძლიერება და წინ წამოწევა გახლდათ. ამავე დროს, დისციპლინას უნივერსალური, ბიოლოგიაზე დაფუძნებული ბაზისური ემოციების დემონსტრირება სურდა. თუმცა, ამ სპექტრის მიდგომები ხშირად ინდივიდზე ორიენტირებულ პარადიგმებში უშვებდა ღუზას. ევოლუციურმა თეორიებმა ინდივიდზე ორიენტირებული ემოციის მოდელები განამტკიცეს და აცხადებდნენ, რომ მზარდი ინდივიდუაციის ისტორიული პროცესის ხარჯზე ემოციები ერთმნიშვნელოვნად ინდივიდუალიზებული გახდა. ამ მხრივ, თანამედროვეობის ემოცია ინდივიდუალური გამოცდილების საგანია, რადგან თანამედროვე (აქ: *დასავლელი*) პიროვნება მეტად ავტონომიური და ტრადიციებისა თუ თემური სოციუმის მარწუხებისგან თავისუფალია:

თუ სოციალურ ევოლუციას წრფივად - მარტივი, შემდეგ კომპლექსურად ტრადიციული, ბოლოს კი თანამედროვე საზოგადოებები - ისტორიულ ჭრილში განვიხილავთ, დავინახავთ კონტროლის შეთანხმებული საზიარო ინტერპრეტაციებიდან აქცენტის თანმიმდევრულ, პროგრესულ გადანაცვლებას (ის საზრდოობს პატარა, იზოლირებულ კომუნებში არსებული რეალობის გაზიარებული

დეფინიციებით) ექსტერნალურად მიწოდებული სიმბოლური ფორმებით ძალმოსილ კონტროლზე, რომელიც დიდ, ტრადიციულ საზოგადოებებში გვხვდება, დაბოლოს, თანამედროვე საზოგადოებებისთვის დამახასიათებელ კომპლექსურ, შედარებით ავტონომიურ ფსიქოდინამიკურ თვითკონტროლზე. (Lewis 1992: 23)

ემოციის კულტურული კვლევებიც კი ხშირად ახდენენ ემოციების რედუცირებას კოგნიტური მოდელების სპეციფიკაციაზე, რომელიც მოცემულობად, პირველადად, გნებავთ, ბაზისურად აღიქმება. ემოციის ზოგიერთი შედარებითი კვლევა ემოციის გამოხატვის კოგნიტური ორგანიზების დასაბუთებაზეა ფოკუსირებული, რაც ხშირად „სცენარის“ სახით გვხვდება. ეს თავი მეთოდოლოგიური ინდივიდუალიზმის შეზღუდულობას წარმოგვიდგენს და ემოციური ინსტიტუციის კონცეფციას ასახავს ინსტრუმენტად, რომლის მეშვეობითაც შესაძლებელია ფსიქოლოგიის, კულტურისა და დისკურსის (ის რასაც ადამიანები ამბობენ და აკეთებენ ყოველდღიურ ცხოვრებაში) საერთო გავლენების დადგენა. ემოციური გამოცდილების კონტექსტურ პატერნებზე დაფუძნებით შეიძლება დავასკვნათ, რომ შესაძლოა ემოცია ლოკალიზებული იყოს იდეოლოგიისა და პოლიტიკური სტრუქტურების უფრო ფართო სფეროებშიც.

ემოციურ ინსტიტუციებზე დისკუსიის დასაწყებად რეიმონდ უილიამსის (Raymond Williams) ფრაზა „გრძნობის სტრუქტურა“ გამოგვადგება. მიუხედავად იმისა, რომ უილიამსი მეტადრე მარქსისტული კონცეფციის „სტრუქტურის“ დანგრევით იყო დაინტერესებული, ვიდრე „გრძნობის“ შესახებ ჩვენი თვალსაწიერის გაფართოებით, ფრაზა იმითაა სასარგებლო, რომ ფიქსირებულ, ხილულ სოციალურ „სტრუქტურასა“ და შედარებით ჩანასახოვან ფსიქოლოგიურ „გრძნობას“ შორის საზღვრებს შლის. უილიამსი შენიშნავს, რომ „სოციალურის გამოცალკევება პიროვნულისგან“ არის „მძლავრი და დირექტიული კულტურული რეჟიმი“ (1977: 128). იგი აცხადებს, რომ ინსტიტუციები და ტრადიციები (მაკრო-ფორმაციები, რომლებსაც სოციოლოგები და პოლიტიკური მეცნიერები სწავლობენ) „მხოლოდ მაშინ ხდება სოციალური ცნობიერება, როცა ყოველდღიურ ურთიერთობებში იყენებენ, აქტიურად ცხოვრობენ მათით“ (1977: 130-131).

უილიამსის ვარაუდით, კულტურული ანალიზი იწვევს პიროვნული და სოციალური ფორმების შესწავლას, რამდენადაც მათით „აქტუალურად ცხოვრობენ“, ეს ასახავს პრაქტიკის მნიშვნელობას მის კულტურის თეორიაში. სოციალურ ჯგუფში ემოციათა მნიშვნელობის გასაგებად „გრძნობათა სტრუქტურის“ იდეა გვთავაზობს იმ სცენებსა და მოქმედებებზე დაკვირვებას, რომელთა ფარგლებშიც ემოციებია გამოხატული ან წარმოდგენილი. ამასთანავე, უილიამსის ხედვა ემოციისა და პრაქტიკის კავშირის თაობაზე ისაა, რომ ემოციები, იმავდროულად, ჩაწნულია იდეოლოგიასა და პოლიტიკური სისტემების უფრო ფართო სტრუქტურებში.

მაშ, რომელია ის „ემოციური ინსტიტუცია“, რომელიც ემოციის ორმაგობის ან დიალექტიკის საილუსტრაციოდ გამოდგება? - ერთხელ ჩართული ყოველდღიური

ცხოვრების კომუნიკაციურ უშუალობაში, ის ხომ, იმავდროულად, უფრო დიდი სტრუქტურული ფორმაციების ნაწილიცაა. ჩემს ნაშრომში იმ სხვადასხვა საშუალებით დავინტერესდი, რომლითაც გარკვეული რეპრეზენტაციებისა თუ დისკურსის გავლით ემოციის მნიშვნელობა იქმნება - ამის კარგი მაგალითია საზოგადოებრივი თავყრილობები წყნარი ოკეანის კუნძულებზე და ეროვნული ომის მემორიალები შეერთებულ შტატებში. კვლევისას აღმოვაჩინე, რომ სოციალურად ორგანიზებული ღონისძიებები კულტურული მნიშვნელობებით დატვირთულ ემოციებს აძლიერებენ (და ქმნიან). ისინი უფრო მეტია, ვიდრე უბრალოდ მანამდე არსებული ემოციების გამოხატვისთვის შექმნილი „დეკორაციები“; ისინი კულტურულად შედგენილი *აქტივობებია*, რომელთა მეშვეობით სელფი, სოციალური იდენტობები და ურთიერთობები განისაზღვრება. ნორმის მიღების პროცესში კულტურული მოდელები, სოციალური იდენტობები და ემოციური დისპოზიციები ხდება „რეალური“, ამ სიტყვის რეიმონდ უილიამსისეული გაგებით. ამავე დროს, ისინი ხელახალი განსაზღვრისა და ტრანსფორმაციის „საფრთხეს“ შეიცავენ, რადგან კომუნიკაციურ რუტინებსა და პრაქტიკებში ხდება მათი გამჟღავნება.

კონფლიქტების დისკურსი, თერაპიული ეფექტის მქონე ურთიერთობები და სამახსოვრო ცერემონიები ემოციური გამომსახველობითა და მნიშვნელობებით მდიდარი ინსტიტუციონალიზებული ინტერაქციის ფორმები გახლავთ. ასეთი აქტივობები მოვლენის სტრუქტურის, კულტურულად განსაზღვრული საგნობრივი პოზიციებისა და კომუნიკაციური პრაქტიკის დროსა და სივრცესთან დაუდევარ მიჯაჭვულობას გულისხმობს. მონაწილენი ამგვარი კონტექსტების ცოდნა-გამოცდილებას ემოციური რეალობის ყოველდღიურ ურთიერთობებში ჩასაქსოვად იყენებენ. შედეგად, ამგვარი სოციალურად ორგანიზებული სიტუაციები ემოციათა ლოკალურ ეკოლოგიას ქმნის, რაც ინტერაქციის განმეორებად ჩარჩოებში მოქცეული ემოციური მონაცვლეობის ორგანიზებას ახდენს.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდგომ, ემოციის შესწავლისას, ტერმინი „ინსტიტუცია“ ხელახლა წარმოგვიდგენს სოციალური მოწყობის მეტისმეტად სტრუქტურირებულ და შეზღუდულ შეგრძნებას (ზუსტად იმას, რის აღმოფხვრასაც უილიამსი ათწლეულების წინ ლამობდა). და, საქმის ამჟამინდელ ვითარებაში, როცა დომინანტური მიმდინარეობები ემოციას ინდივიდის ფიზიოლოგიის გენეტიკურად დაპროგრამებულ ნეირონულ ბილიკებად მოიაზრებენ, ჩიტი ბდღვნად უნდა ღირდეს.

ემოციები და ინდივიდი: დისციპლინური მიდგომები

სოციალური კონტექსტი მუდამ ემოციის თეორიის სფეროს წარმოადგენდა. თუმცა, ხშირად იგი არენაზე შესრულებულ აფექტურ ან კოგნიტურ „დადგმულ“ სცენარად განიხილებოდა, რომელიც გრძნობითი პროცესების კოდირებას ახდენს. „კულტურასა და პიროვნულობაზე“ არსებული ადრეული ნაშრომებიც ინდივიდის ინტერნალური თუ ექსტერნალური სამყაროების დამაკავშირებელ ზმულებს სერიოზულად ეკიდებოდა. მაგრამ მათი უმეტესობა სოციალური სტრუქტურისა და კულტურული სისტემის კონცეფციებს დიდწილად სტაბილურად, ურყევად განიხილავდა, რაც დღევანდელ სინამდვილეს აღარ შეეფერება. მსგავს დაშვებებს სოციალური ფსიქოლოგიის ის მიდგომებიც აკეთებდა, რომლებიც ემოციის ფიზიოლოგიურ და კოგნიტურ დეტერმინანტებს სოციალურ კონტექსტზე აღმატებულად განიხილავს. სოციალურ ხედვაზე დაფუძნებული ეს მიდგომები ინდივიდზე ორიენტირებული პარადიგმები არიან; ემოციურ პროცესს ისინი გონებაში განათავსებენ სხვა მრავალრიცხოვან, საყოველთაო ინტერპრეტაციულ და სოციალურ ფაქტორებთან ერთად, რომლებიც განსაზღვრებისა თუ მართვის მომდევნო დონეს ამარაგებენ.

ტომკინსის (Tomkins 1962) და შეხტერისა და სინგერის (Schachter and Singer 1962) კლასიკური შრომებიდან მოყოლებული, ემოციის სოციალური ფსიქოლოგია ძირითადად ემოციის ინტერპრეტაციულ ასპექტებზეა ფოკუსირებული. ასეთ ასპექტებად შეფასებები მოიაზრება - ისინი სოციალური ურთიერთობებისა და სიტუაციების შესახებ არსებულ ინფორმაციას ამუშავებენ. მიუხედავად იმისა, რომ ამ სფეროში შესანიშნავი ნაშრომები მოიპოვება, მათი უმეტესობა შეზღუდულია დაშვებით, რომ სოციალური კონტექსტის რელევანტური ასპექტები ინტერნალიზდება პიროვნების ცოდნაში ან სოციალური ინტერაქციის პერცეპციებში - ემოციურ სქემებსა და მისთანებში. ასეთი მიდგომა სათვალავში არ აგდებს კომუნიკაციური პრაქტიკის ძირითად ფუნქციას, რომელიც გავლენას ახდენს მნიშვნელობათა კულტურულ განსაზღვრებებსა და აქტივობათა სოციალურად ორგანიზებაზე. მოკლედ, სოციალური მოვლენები და დისკურსული პრაქტიკები, რომლებიც განსაზღვრავენ და ფორმას აძლევენ ემოციურ გამოცდილებას ყოველდღიურ ცხოვრებაში, ბევრ ფსიქოლოგიურ მიდგომაში კვლავაც რჩება ნარჩენ მოვლენებად.

თეორეტიკოსებს, ვინც ემოციის *სოციოლოგიურ* თეორიებს გვთავაზობს, სოციალური ურთიერთქმედების ფაქტორებზე ფოკუსირებაც სურთ. ასეთი თეორეტიკოსები სოციალურის კოგნიციაში გადატანას და სოციალური „კონტექსტის“ ინდივიდუალური აფექტისგან დიქოტომიზებასაც ცდილობენ. მაგალითისთვის, თეოდორ კემპერი წერს:

ემოციის შექმნაზე პასუხისმგებელი ჯგუფები და ჯგუფის კატეგორიები მოიცავენ სოციალურ კლასს; პროფესიულ, გენდერულ და რასობრივ/ეთნიკურ ჯგუფებს; ოჯახებს, კომუნებს, მასებს, აუდიტორიებსა და ერებს. თითოეული მათგანის წევრობა ინდივიდს იდენტობას, მოტივებს, მიზნებს და საინტერაქციო პარტნიორებს ანიჭებს.

მოცემულობაა, რომ პიროვნება ემოციის ლოკუსს წარმოადგენს - ემოციის გაზომვა მხოლოდ თავად ინდივიდშია შესაძლებელი. სოციალურ მატრიცაში ინდივიდის ჩართულობა განსაზღვრავს *რომელი ემოციები გაჩნდება და სად, რის საფუძველზე და რა მიზეზებით, როგორ გამომხატველობით მოდალობებში, ვინ გამოხატავს მას.* (Kemper 2000: 45)

კონტექსტისა და ემოციის განცალკევება ნათლად ჩანს ემოციის „კოდირებასა" და „დეკოდირებაზე" დაწერილ ნარკვევებში, სადაც სოციალური ჯგუფების გავლენებზეა საუბარი. ასეთ მსჯელობაში, სოციალური ჯგუფი ინდივიდუალური იდენტობის ფიქსირებულ ელემენტს წარმოადგენს. მაგალითად, სოციალური ჯგუფის წევრი, რომელიც თავს დაქვემდებარებულ პოზიციაში აღიქვამს, დიდი ალბათობით ძალადობას „მწუხარებით" უპასუხებს და არა „სიბრაზით" (Hess and Kirouac 2000: 370).

ემოციის სოციალური და კულტურული დიმენსიებით დაინტერესებულმა ფსიქოლოგიურმა მიდგომებმა წინა პლანზე ემოციების უფრო კომპლექსური, სოციალურად ორგანიზებული, კონტექსტური ხედვა წამოსწია. კიტაიამა და მარკუსი (Kitayama and Markus) - ფსიქოლოგიაში, ლინგვისტიკაში და ანთროპოლოგიაში ემოციების თემატიკაზე ჩატარებული უამრავი კვლევის რედაქტორები - აღნიშნავენ, რომ ზოგიერთი ავტორი „იმაზე სვამს აქცენტს, თუ როგორ ხდება ემოციების კონსტრუირება და ემპირიული შეგრძნება სოციალურ და კულტურულ კონტექსტში"; ამგვარი მიდგომა „გვთავაზობს, რომ უმჯობესია ემოციები სოციალურად გაზიარებული სცენარების ასორტიმენტად განვიხილოთ, რომელიც ფიზიოლოგიური, სუბიექტური და ქცევითი პროცესებით იქმნება... ბევრი მათგანი ინტერმენტალურია და ინტერპერსონალურ ურთიერთობებში იჩენს თავს" (1994: 10). ეს დამაიმედებელი ნაბიჯია ემოციების გასოციალურებისკენ. მაგრამ, სოციალური დიმენსიების ამგვარი ანალიზი მნიშვნელოვანწილად რედუცირდება სოციალური ინტერაქციის კოგნიტური სქემების თავისებურებებზე: ასეთები არიან „მოცემულ სიტუაციასთან ასოცირებული შეფასებითი პატერნები" (1994: 12).

კიდევ ერთი მიმართულება, სადაც ფსიქოლოგებმა ემოციის ფსიქოლოგიური თვალსაწიერი გააფართოეს „საფოკუსე ემოციური მოვლენების" იდეა გახლავთ (de Mesquita 1993). ეს იდეა ყურადღებას ემოციის სოციალურად განლაგებულ სცენებსა და სცენარის მსგავს კოგნიტურ სქემებზე ამახვილებს. მაგალითისთვის, გარკვეულ საზოგადოებაში კულტურულად მნიშვნელოვანი ემოცია, რომელიც ლევის (Levy 1973) ტერმინით „ჰიპერკოგნიტურია", შესაძლოა შემდეგნაირად წარმოვადგინოთ:

„შეფასებების, სხეულის რეაქციებისა და ქცევითი ტენდენციების თანმიმდევრული, მჭიდრო მთლიანობა“ (Kitayama and Markus 1994: 11). ეს იდეები ემოციის ეთნოგრაფიის პრაქტიკულობაზე მეტყველებს.

საფოკუსე ემოციების მსგავს ნიმუშს მენონისა და შვედერის (Menon and Shweder 1994) ინდური კონცეფციის ანალიზი წარმოადგენს, სახელად *lajya*. მას აღწერენ სირცხვილის მსგავს შეგრძნებად, რომელიც ქალთა უკონტროლო, მაგრამ მორალურად გამართლებული რისხვის დასარეგულირებლად ფუნქციონირებს. ინტერვიუებში გამოვლენილი ნარატივების ანალიზზე დაყრდნობით, ავტორები *lajya*-ს სოციალურ ორგანიზაციას საფუძვლადმდებარე ემოციური სცენარების მეშვეობით აფასებენ. ამ კვლევის მცდელობა - მიაგნოს კულტურულად სპეციფიკურ ემოციას უფრო ფართო სოციალურ კონტექსტში - ორიას[1] საზოგადოებრივი ცხოვრებისთვის დამახასიათებელი ემოციის სოციალურ ფუნქციებს ეხება. მიუხედავად იმისა, რომ ინტერვიუებიდან მოპოვებულ ინფორმაციაზე დაყრდნობა ანალიზის კულტურულ იდეალებამდე ლიმიტირებას ახდენს, ავტორები სოციალური პრობლემების განხილვისას ნათლად აჩვენებენ ემოციის იდეოლოგიური ხასიათის გამოვლინებებს (მაგ.: ძალაუფლებისა და კონტროლის საკითხები გენდერულ ურთიერთობებში).

ემოციის ანთროპოლოგიის თაობაზე ჩვენს ადრეულ მიმოხილვაში, კეთრინ ლუთზმა (Catherine Lutz) და მე წინადადება წამოვაყენეთ, რომ შედარებით კვლევებში ხაზი გაგვესვა არა ბიოფსიქოლოგიური აფექტებისა თუ ემოციის კულტურული კატეგორიებისთვის, არამედ სოციალური ფსიქოლოგიის ასპექტებისთვის (Lutz and White 1986). როგორც აღვნიშნეთ, „საკითხი იმაში არ მდგომარეობს სხვადასხვა კულტურული კონტექსტიდან აღებული ემოციური გამოცდილება „ერთნაირია“ თუ „განსხვავებული“; მთავარია, როგორ აღიქვამს ადამიანი ცხოვრებისეულ *მოვლენებს*. მოსაძებნია კონკრეტული გზები, რომლებშიც კულტურული მნიშვნელობა და სოციალური სტრუქტურა ამ ზოგად მახასიათებლებთან ურთიერთქმედებს“ (1986: 428). თავის დროზე ამგვარი კვლევა-ძიების რამდენიმე ხერხიც შევთავაზეთ საზოგადოებას. შედარების იმგვარ ჩარჩოებს ვეძებდით, რომელიც ემოციური მნიშვნელობის ანალიზისას კონტექსტის ცნების გაფართოების საშუალებას იძლევა.

---

1 ორია – ეთნიკური ჯგუფი ინდოეთში, შტატ ორისას ძირითადი მოსახლეობა (მთარგმნ. შენიშვნა).

დისკურსული შემობრუნება

ანთროპოლოგიის, ლინგვისტიკისა და დისკურსული ფსიქოლოგიის თანამედროვე კვლევები ემოციით გამოწვეული პრაგმატული შედეგებითაა დაინტერესებული და მათ სოციალურ ცხოვრებაში იკვლევს (Desjarlais and O'Nell 2000; Edwards 1997; Palmer and Occhi 1999). პრაგმატიზმით ამგვარი დაინტერესება ემოციის მნიშვნელობის ჩამოყალიბებაში ენისა და კომუნიკაციური პრაქტიკის აუცილებლობას აღიარებს. მეთოდოლოგიის გასავითარებლად „ემოციის საზრისზე წარმოებული საუბრის, პოეტიკის, რიტორიკისა და დებატის სკრუპულოზური, ემპირიული კვლევებისკენ შემობრუნებაა საჭირო" (Lutz and Abu-Lughod 1990).

ემოციის დისკურსის თეორიულ საკითხებზე მსჯელობისადმი გამოჩენილი ცნობისმოყვარეობა მიუთითებს ემოციისადმი ფსიქოლოგიური თუ სიმბოლური მიდგომების შეზღუდულობაზე. ათიოდე წლის წინათ ორი წიგნი გამოჩნდა, რომელიც ემოციის დისკურსსა და სოციალურ კონტექსტში სტრუქტურირებულ ანალიზს აძლევდა ხელს. ეთნოგრაფიული კვლევების ნაკრები „ენა და ემოციის პოლიტიკა" (Lutz and Abu-Lughod 1990) მეცნიერებს ემოციის საზოგადოებრივ ჭრილში შესწავლისკენ მოუწოდებს და სალაპარაკო ენის იმ საშემსრულებლო ტენდენციას წარმოაჩენს, სადაც ემოცია დაინტერესებული აქტორების კომუნიკაციურ პრაქტიკაში ვლინდება. წიგნი „გათავისუფლება: კონფლიქტის დისკურსი წყნაროკეანურ საზოგადოებებში" (Watson-Gegeo and White 1990) კი სხვადასხვა დისკურსული ანალიზის საშუალებით ლოკალური პრაქტიკების კვლევებს უყრის თავს; ისინი სოციალური კონფლიქტების გადასაწყვეტად და მათ შესაცვლელად გამოიყენება. მიუხედავად იმისა, რომ ემოციის კლასიკურ კვლევად არაა ჩაფიქრებული, წიგნი ძირითადად ამ თემას უტრიალებს. სოციალურ კონტექსტში ემოციის შედარებითმა კვლევებმა აჩვენა, რომ ემოციის დისკურსები სოციალური რეალობების ფორმირებისა და ტრანსფორმირებისთვის ფართოდ გამოიყენება.

„კონტექსტისა" და მოვლენაზე ორიენტირებული ანალიზის ისტორიული ინტერესის გამო ლინგვისტური ანთროპოლოგიის თეორიას ემოციურ ინსტიტუციებზე ბევრი რამის თქმა შეუძლია. ბევრმა სოციოლინგვისტიკურმა ნაშრომმა მავანთა ყურადღება ენისა და კონტექსტის შესაძლო ორმხრივ ურთიერთობაზე გაამახვილა. რამდენადაც სიტყვის შერჩევას, ფლექსიას, ლინგვისტური კოდების მონაცვლეობასა და სხვა ლინგვისტურ ვარიაციებს ძალუძთ სოციალური სიტუაციის განსაზღვრა (როგორც ფორმალურისა თუ არაფორმალურის, ინტიმურისა თუ დისტანციურის და ა.შ.), ისე ემოციის ექსპრესიას კონტექსტის განმაპირობებელი დიდი პოტენციალი გააჩნია. ამ მიდგომაში არც „ემოციას" და არც „იდენტობას" ფიქსირებული საზრისი არ აქვს (Besnier 1990). პირიქით, დისკურსული მიდგომები ემოციას სოციალური ინტერაქციის შედეგად აღმოცენებულ კონსტრუქციად მოიაზრებენ. ასეთი პერსპექტივა მხარს უჭერს „მრავალ,

ცვალებად და სადაო მნიშვნელობების მეტად კომპლექსურ ხედვას, რომელიც შესაძლოა გრძნობების გამოხატვისას შეგვხვდეს“ (Abu-Lughod and Lutz 1990: 11).

დერეკ ედუარდსი (Edwards 1997) თავის წიგნში „დისკურსი და კოგნიცია“ კოგნიტივისტურ და დისკურსზე ორიენტირებულ მიდგომებს აპირისპირებს. იგი ხაზს უსვამს ემოციისა და ემოციური ენის საშემსრულებლო ფასეულობასა და პრაგმატულ სასაუბრო ძალაუფლებას; ანა ვეჟბიცკას (Wierzbicka 1992) ლექსიკური თუ სემანტიკური მიდგომების საწინააღმდეგოდ, „დისკურსული მიდგომა განიხილავს ვერბალურ და ტექსტუალურ ნიმუშებს და განსაზღვრავს როგორაა ერთმანეთთან ფუნქციურად მიბმული სოციალური ინტერაქციები (დადანაშაულება, მიზეზობრიობა, საპატიობა, ა.შ.); აგრეთვე, იძიებს როგორ ჯდება ამ დისკურსულ აქტივობებში აღმოცენებული ემოციონალური სიტყვები და მათი როლები გაწერილ მიმდევრობებსა თუ სცენარებში“ (1997: 179). ედუარდსის აზრით, ემოციის განმსაზღვრელი თვისება ნარატივსა და „სიტუაციურ რიტორიკაში“ მისი რეალიზებაა. იგი წერს: „ემოციური კატეგორიები ადვილად ხელჩასავლები არ გახლავთ, რადგან ინდივიდუალური შეგრძნებები და ექსპრესიები არაა ცალკეული კოგნიტური შინაარსის მატარებელი. ისინი დისკურსული ფენომენებია და საჭიროა მივუდგეთ, როგორც სოციალური აქტივობის აღმასრულებელ საუბრის ნაწილს“ (1997: 187).

დისკურსზე ორიენტირებული მიდგომები ემოციებს კულტურულ ინსტრუმენტებად განიხილავენ და არა ლექსიკურ ან სქემატურ მოდელებად. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ემოციების დისკურსული ანალიზი სემანტიკური რეპრეზენტაციებით არ შემოიფარგლება: იგი კითხვას სვამს თუ რა ფუნქცია აქვს ემოციას და ემოციონალურ საუბარს ენის ლოკალურ გამოყენებებში, რომელიც მეტყველებას, ნარატივს, რიტორიკას, მედია ტექსტებს მოიცავს. ამ მხრივ, ანალიზი პირდაპირ ემოციებისა და მათი სოციალური თუ ფსიქოლოგიური მნიშვნელობების კულტურულად დეტერმინირებულ ურთიერთობებზეა ფოკუსირებული. ასე მაგალითად, კეპსი და ოუქსი (Capps and Ochs 1995) თავიანთ ნაშრომში პანიკურ აშლილობაზე მნიშვნელოვან კავშირებს გამოყოფენ ნარატიულ პრაქტიკებსა (განსაკუთრებით „ერთობლივად ამბის მოყოლა“) და ოჯახის წევრთა შორის ემოციებისა და იდენტობების ურთიერთშედგენაში. „ამ მხრივ ამბების თხრობა გარკვეულ ფიზიკურ და ფსიქოლოგიურ სივრცეებს წარმოქმნის, მათ კი მუსაიფის მონაწილეები ავსებენ“ (1995: 151).

სიტყვა „დისკურსი“ ვიწრო გაგებით ენას ან საშემსრულებლო აქტივობებს უკავშირდება. უფრო ფართო გაგებით კი ინსტიტუციონალიზებულ პრაქტიკებს მოიცავს, რომლებიც „ჭეშმარიტების რეჟიმებს“ ქმნის და სოციალურ ურთიერთობებს ასტრუქტურირებს. ასეთი ფართო გაგება, ემოციის იდეოლოგიურ ძალაუფლებასა და ემოციონალური რიტორიკის იმ როლის მნიშვნელობაზე მიუთითებს, რომელიც სოციალური წესრიგის რეპროდუქციას უწყობს ხელს. ემოცია და ემოციის ექსპრესია

განსაკუთრებულ ადგილს იკავებს ძალაუფლების შექმნაში (ან გარდაქმნაში) და ისეთი სოციალური იდენტობების განსაზღვრაში, რომელსაც ხალხი ირგებს და შეიგრძნობს. სხვა სიტყვებით, სოციალურად ღირებული ემოციები ყოველთვის საჭიროებენ მორალურ იმპერატივს, იმპულსს, რომელიც ცვლის და ხელახლა განსაზღვრავს სოციალურ სამყაროებს.

ემოციის ლოკალიზება

როგორ უნდა მოხდეს დისკურსული შესწავლისას „ემოციური ინსტიტუციების" კონცეპტუალიზაცია? ცხადია, ანთროპოლოგიაში კარგა ხანია არსებობს ინსტიტუციონალიზებულ კონტექსტებზე მუშაობის ტრადიცია ემოციის ექსპრესიისა და ტრანსფორმაციისთვის. ასეთ შრომათა უმრავლესობა რიტუალიზებული აქტივობების (განკურნება, ინიციაცია, ა.შ.) თემას უტრიალებს. როგორც ლევი და ველენკამპი (Levy and Wellenkamp 1989: 23) აღნიშნავენ, „განკურნების პრაქტიკისა და სიმბოლური პროდუქციის (რიტუალი, მითი, ხალხური ზღაპრები, პოეზია, დრამა, ა.შ.) მსგავსი კულტურული ინსტიტუციები ემოციის ექსპრესიასთან შესაძლო კავშირების გამო საყურადღებო საკვლევი სფეროებია; შესაძლებელია ისინი გამოიყენებოდეს ისეთი ემოციისგან თავდასაცავად, რომელიც, ჩვეულებრივ, ყოველდღიურობის 'არენაზე' არ გამოიხატება."

მართალია, ემოციური ინსტიტუციების კონცეფცია რიტუალებსა და მითებს მოიცავს, მაგრამ მეტი პროდუქტიულობისთვის მხოლოდ ფიქსირებული მოვლენებით არ უნდა შემოვიფარგლოთ. მიუხედავად იმისა, რომ ცერემონიული აქტივობები ემოციის სოციალური ექსპრესიისა და ფორმაციისთვის მნიშვნელოვანი პარადიგმული შემთხვევებია, ისინი ყოველდღიურ ცხოვრებაში ფართოდ გავრცელებულსა და მოხერხებულ სპეციალიზებულ პრაქტიკებს წარმოადგენენ, დაწყებული თვითმფრინავის ბორტგამცილებლებსა და მგზავრებს შორის 'კვაზი-სცენარული' შემთხვევებიდან (Hochschild 1983), ტელევიზიის ახალი ამბებით დამთავრებული. ასეთი დროსა და სივრცეში ნაკლებად ფორმალიზებული ინტერაქციები ემოციების ლოკალიზებას გამნმეორებად სისტემებში ახდენს, რომლებიც სოციალური პოზიციებისა და აქტივობების მიერაა ფიქსირებული და ენობრივი პირობითობებით განისაზღვრება. თვითმფრინავის ბორტგამცილებლების „ემოციური სამუშაო" თავაზიანი კლიენტების სოციალური იდენტობების შენარჩუნებაში მდგომარეობს; თავის მხრივ, თვითმფრინავში არსებული სოციალური ატმოსფერო და გარემო კულტურულად განსაზღვრულ ემოციათა დიაპაზონს ამყარებს. ხანმოკლეობის მიუხედავად, ამგვარად „ფიქსირებული" გარემო არსებითია ემოციის გამოსახატად და შესაცვლელად. საგულისხმოა, რომ ემოციებსა და იდენტობებს გადაჯაჭვული, ურთიერთშემდგენი კავშირები ახასიათებთ. ემოციებისა და სოციალური იდენტობების

(ან პოზიციების) შეწყობილი ურთიერთობა საფუძვლიანადაა განხილული გენდერისა და ემოციის ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ არსებულ შრომებში (Hochschild 1983; Abu-Lughod 1987; Lutz 1990).

ემოციური ინსტიტუციები იმგვარი სოციალურად ლოკალიზებული დისკურსული ჩვეულებებისგან შედგება, რომლებიც გრძნობისმიერ გამოცდილებას აღვივებს, წარმოსახავს და გარდაქმნის. ამ აქტივობებში ემოციური და სოციალური მნიშვნელობები ერთმანეთს განსაზღვრავს. სხვა სიტყვებით, ემოციური ინსტიტუცია არ წარმოადგენს უბრალოდ სცენარით გაწერილი გრძნობების ინსტიტუციონალიზებულ შემთხვევებს; იგი *არტიკულაციის* საშუალებაა და განხორციელებულ გრძნობას, ემოციის კულტურულ მოდელებსა და იმგვარ სოციალურად ორგანიზებულ აქტივობებს აკავშირებს, რომლებშიც ემოციები და ემოციური მეტყველება განსაკუთრებულად პრაგმატულ როლს ასრულებს. ვინაიდან ემოციონალური „სცენარი“ ძირითადად სპეციფიკურ სოციალურ იდენტობებსა და ურთიერთობებს გულისხმობს, ემოციური ინსტიტუციის ცნება საეჭვოდ სოციალური ხასიათის მატარებელია: ერთსადაიმავე დროს ის ქმნის დისკურსებს სოციალური ურთიერთობების *შესახებ* და იდენტობათა *მოქმედებაში მოყვანის* ან *განსხეულების* საშუალებას იძლევა მიმდინარე ინტერაქციისას.

ემოციური ინსტიტუციის ცნება გვიბიძგებს მეტად ჩავეძიოთ სიტუაციების, კონტექსტებისა და იმგვარი ინსტიტუციონალიზებული აქტივობების თვისებებს, რომლებშიც ემოცია სოციალურ მნიშვნელობასა და ძალაუფლებას იძენს. აუცილებელია დავსვათ კითხვები როგორ, როდის, სად, ვის მიერ და რამდენად კულტურულად განსაზღვრულად არიან ემოციები დისკურსში წარმოდგენილი. თითოეული შეკითხვა პოტენციური „ფიქსირების“ განზომილებას წარმოადგენს, რომლის ჩარჩოებში მოქცევაც შესაძლოა, თავის მხრივ, სხვების ფიქსირებისა თუ განსაზღვრისთვის იქნას გამოყენებული. მართალია, ამგვარი, ევრისტიკული თვალსაზრისით სასარგებლო კითხვები ემოციის სოციალური ეკოლოგიისა და პრაგმატული ორგანიზაციის შესასწავლად გამოგვადგება, მაგრამ ისინი ემოციური ინსტიტუციების აუცილებელ მახასიათებლებს არ წარმოადგენს. იმისათვის, რომ გავიგოთ რომელი ემოციის დისკურსია ორგანიზებული განმეორებად, სოციალურად ლოკალიზებულ პრაქტიკებში, საჭიროა გავარკვიოთ ეს პრაქტიკები შეიცავენ თუ არა შემდეგ საკითხებს:

1. კულტურულად დადგენილი მიზანი (მიზნები)
2. მოვლენათა დროითი სტრუქტურა
3. სივრცული ლოკაცია
4. საკვანძო იდენტობები და ურთიერთობები
5. საფოკუსე ემოციის სქემა (სქემები)
6. სპეციფიკური საკომუნიკაციო ჩვევები

მაგალითად, ამერიკის საშუალო ფენაში დამკვიდრებული ოჯახური სადილები ემოციის წარმოსაშობ განმეორებადი ხასიათის მქონე შემთხვევებს წარმოადგენს. ცხადია, ამგვარი სადილების სოციალური და რიტუალური ასპექტები ოჯახების მიხედვით იცვლება. მაგრამ, ამ აქტივობების დროითი, სივრცული და სოციალური განზომილებები ემოციის სოციალური მნიშვნელობებისთვის უმეტესად კონსისტენტურ კონტექსტს ქმნის, რომელიც მხოლოდ ოჯახური ურთიერთობებისთვისაა დამახასიათებელი.

ავიღოთ ემოციური ინსტიტუციების ორი სხვა მაგალითი: სასოფლო შეხვედრები წყნარი ოკეანის კუნძულების კომუნებში და მეორე მსოფლიო ომის ღირსახსოვარი მემორიალი ამერიკის შეერთებულ შტატებში (White 1990, 2000). ამ ორი ტიპის აქტივობის სოციალური, პოლიტიკური და ეკონომიკური კონტექსტები აშკარად განსხვავებულია. მაგრამ ორივე შემთხვევაში ემოციის ექსპრესია აქტივობას აქ და ახლა განსაზღვრავს. სასოფლო კრების მონაწილეები იკრიბებიან სოციალური კონფლიქტებით გამოწვეულ „ცუდ განცდებზე“ სალაპარაკოდ. მეორე მსოფლიო ომის დროს პერლ-ჰარბორზე განხორციელებული თავდასხმის შედეგი კი - ამერიკის ეროვნული მემორიალი „ინტენსიური ემოციის“ ადგილია, რადგან იქ მნახველები პიროვნულ მნიშვნელობას ჰპოვებენ.

განსხვავებების მიუხედავად, ორივე შემთხვევა ემოციებისა და იდენტობების ნარატიულობას გულისხმობს. ორივე „სიბრაზესა“ და წარსულის მოვლენებთან ასოცირებულ მორალური კონფლიქტის სენტიმენტებს უკავშირდება. თანაც, ორივე საკმაოდ გავლენიანია: მათი ძალაუფლება იმაში მდგომარეობს, რომ ისინი საზოგადოებას ხელმეორედ გაემოციურებულ ისტორიებში ჩართულობისკენ უბიძგებენ.

სოფლის თავყრილობებშიც და ომის მემორიალის შემთხვევაშიც ემოცია სოციალური მიღწევის ინსტრუმენტი უფროა ვიდრე საფუძვლადმდებარე გრძნობის ნაგულისხმევი მდგომარეობა. სასოფლო კრებების შემთხვევაში მონაწილეები ერთობლივად ყვებიან წარსულ მოვლენებს პრობლემური კონფლიქტების ხელმეორედ საპრეზენტაციოდ. მაგრამ არსებობს წარუმატებლობის შესაძლებლობაც, რადგან, ხშირად, ის ხალხი, ვინც უნდა ლაპარაკობდეს, ჩუმადაა ან საერთოდ არ ესწრება შეხვედრას. შესაბამისად, ნარატიული ანგარიშები დამაჯერებლობის სხვადასხვაგვარ ხარისხებს იძლევა. ომის მემორიალთან სხვა რისკებია დაკავშირებული: იმდენად, რამდენადაც პერლ-ჰარბორი ტურისტული ატრაქციონია მსოფლიოს ერთ-ერთ ყველაზე დატვირთულ ეკონომიკაში, მისი დირექცია აქტიურად მუშაობს ეროვნული სასაფლაოსა და მემორიალის კონტექსტის შესაქმნელად; ცხადია, ისინი „დისნეილენდის“ ატმოსფეროს არ ქმნიან არდადეგებზე ჩასული ადამიანებისთვის. იმ მნახველთათვის, ვინც მემორიალთან უფასო ფილმის სანახავად და იახტიდან ჰავაის სანახების ცქერით დასატკბობად ჩავიდა, „აბეზარა“ გიდები სამგლოვიარო (და

პატრიოტულ) რეფლექსიურ კონტექსტს უქმნიან. მიუხედავად ამისა, ვერცერთ შემთხვევაში სასურველი სოციალური ემოციური რეალობის შენარჩუნების ამოცანა ბოლომდე ვერ სრულდება.

წყნარი ოკეანის კუნძულების საზოგადოების კვლევაში ნიშანდობლივი ე.წ. „გათავისუფლების" (რთული სტუაციიდან თავის დაღწევის) პრაქტიკა (რაც სოციალური კონფლიქტების გადაჭრასა და მენეჯმენტს გულისხმობს) ბევრ განსხვავებას ამჟღავნებს ლოკალურ დეფინიციებსა და ისეთ დასავლურ კატეგორებს შორის, როგორიცაა „კონფლიქტის გადაწყვეტა", „თერაპია", „სასამართლო" და ა.შ. (Watson-Gegeo and White 1990). განმარტებისა და ინტერპრეტაციის პრობლემის გამო ავტორებმა გადაწყვიტეს აღნიშნული აქტივობა „გათავისუფლების" მეტაფორით მოიხსენიონ, რაც ძირითადად ავსტრონეზიულ ენებში მსგავსი აქტივობების აღსანიშნავად გამოიყენება. ემოციების ექსპრესია და მენეჯმენტი, განსაკუთრებით ნარატივში, ამ აქტივობების მნიშვნელოვან განზომილებას წარმოადგენს.

„გათავისუფლების" პრაქტიკები (როგორიცაა სოფლის თავყრილობა, ჭორაობა, და ა.შ.), ჩვეულებრივ სადავო ინტერაქციებისა და ემოციონალური პასუხების ნარატიულ რეპრეზენტაციებს შეიცავს. სასოფლო კრების შემთხვევაში, ამ აქტივობათა ბევრი ინსტიტუციონალიზებული ასპექტი *კულტურულად დადგენილ* მნიშვნელობასთანაა დაკავშირებული, რომელიც ბევრ განსხვავებულ, ლოკაციურ პარამეტრს მოიცავს:

1. მიზანი: „გათავისუფლება" (კონფლიქტის გადაწყვეტა)
2. დროის ორგანიზება: დაგეგმილი შეხვედრა, განუსაზღვრელი ხანგრძლივობა
3. სივრცული ლოკაცია: სოფლის სახლი
4. სოციალური იდენტობები: ნათესავები და თანასოფლელები
5. საფოკუსე ემოციები: „ნაღვლიანობა"(*di'a nagnafa*), „სირცხვილი" (*mamaja*)
6. საკომუნიკაციო ჩვევები: ნარატიული ამბების თხრობა

ამ ტერმინებში მოქცეული ემოციური ინსტიტუციის იდეას ბევრი საერთო აქვს „კომუნიკაციური მოვლენის" კონცეფციასთან, როგორც დელ ჰაიმზმა (Hymes 1964) აღწერა და დაამუშავა სოციოლინგვისტიკურ შრომაში „სიტყვით გამოსვლის თანხმლები მოვლენების" შესახებ. რომან იაკობსონის (Roman Jacobson) მიერ სიტყვით გამოსვლის ემოციური განზომილებებისადმი გამომჟღავნებული ადრეული ინტერესი კვლევის ამ ხაზისთვის მნიშვნელოვანი ელემენტი გახდა (Ochs 1986; Schieffelin 1990).

ჩვეულებრივ, პატარა კომუნების სოციალური და კულტურული გარემოებები საზოგადოებრივი ინტერაქციის ფორმირების საშუალებას იძლევა, რაც საზიარო,

მეტისმეტად ლოკალურ ცოდნას გულისხმობს. მონაწილეები არამხოლოდ ადგილობრივი ისტორიისა და მოვლენების ცოდნა-გამოცდილებას იზიარებენ, არამედ კომუნიკაციურ კომპეტენციასაც, რაც „გათავისუფლების“ აქტივობების ერთობლივი შექმნისთვისაა საჭირო. „გათავისუფლებისთვის“ მოწყობილმა შეხვედრებმა შესაძლოა სხვადასხვა ფორმა მიიღოს - დიდი თუ პატარა. დიდი კრება ტარდება ღამით, ჩაბნელებულ სახლში და არ გააჩნია გამოკვეთილი, მკაფიო ცენტრი. ხალხი კუთხეებიდან ბაასობს, გაურკვეველი თანმიმდევრობით. ეს საღამოები ნარატიული საუბრის მოხერხებული პერფორმანსით წარიმართება - საუბრისა, რომელიც დასაწყისებს და დასასრულებს, თემებისა და სპიკერების მიმდევრობას აწესებს. გარკვეულ დისკურსულ პრაქტიკებსა და სოციალურ ცოდნას შორის არსებული სიტუაციის განსაზღვრულობა და შესაბამისობა მონაწილეებს საშუალებას აძლევს ერთობლივად შექმნან ნარატიული ანგარიშები, რომლებიც პრობლემური მოვლენებისა და მათი თანხმლები გრძნობების ხელახალ კონცეპტუალიზაციასა და კონტექსტუალიზაციას ახდენს.

„გათავისუფლების“ საშუალება, როგორც კულტურულად შედგენილი აქტივობა, ემოციის (ახალი) მნიშვნელობების პერფორმატიული წარმოქმნის შესაძლებლობას აჩენს. უფრო კონკრეტულად, „გათავისუფლების“ პრაქტიკები განსაკუთრებით ეფექტურია „ნაღვლიანობისა“ და „სირცხვილის“ გრძნობათა რიტორიკული წარმოქმნის დროს (White 1990). როგორც ემოციური ინსტიტუცია, „გათავისუფლება“ სოციალური და კულტურული პირობების კონდენსირებას ახდენს, რაც განსაზღვრული ემოციური აქტივობის საშუალებას იძლევა. წარსულის კონფლიქტებზე სასაუბროდ შეკრებილი (მეტყველების სასურველ ფორმატში), მჭიდროდ დაკავშირებული ადამიანების თანდასწრება სპეციფიკური ემოციონალური მნიშვნელობების წარმოჩენასა და გადაკეთებას ხდის შესაძლებელს. აგრეთვე, მოსალოდნელია „ნაღვლიანობისა“ და „სირცხვილის“ ნარატიულმა მიმართებებმა ასეთ კონტექსტში „სიბრაზის“ დესტრუქციული და შიშისმომგვრელი გრძნობა ჩაანაცვლოს (აღსანიშნავია, რომ სტატია ამ ტერმინებით აღნიშნული თარგმანის პრობლემის საკითხებს ვერ გადაწყვეტს და არც აქვს ამის პრეტენზია).

ისტორიულ კონტექსტში თუ განვიხილავთ, მეოცე საუკუნის შუახანებში განხორციელებულმა „გათავისუფლებებმა“ ბევრ ქრისტიანულ პრაქტიკას, კონფესიონალურ ლოცვებსა და მცირე ოჯახურ შეხვედრებს ჩაუყარა საფუძველი. თუმცა, ეს უკანასკნელი ემოციურ აქტივობებს უწყობს ხელს, როგორც ეს სოფლის კრებების შემთხვევაში იყო (რაც კონფლიქტებისგან „გათავისუფლებას“ გულისხმობდა „ნაღვლიანობისა“ და „სირცხვილის“ ნარატივების გავლით), ისინი სხვადასხვაგვარადაა სტრუქტურირებული, შეცვლილი სოციალური იდენტობებითა და დისკურსის ორგანიზაციით (მღვდლის მიერ წარმართული ოჯახური დისკუსია). ემოციური ინსტიტუციის კონცეფცია ემოციაზე არსებულ ინსტიტუციონალურ სისტემაში

ისტორიული ცვლილებების შესახებ წამოწევს კითხვებს.

მცირემასშტაბიან სოფლის კრებებთან საპირისპიროდ პერლ-ჰარბორის მემორიალი ინტენსიურად დატვირთული და კომპლექსური ადგილია. *არიზონას* მემორიალი, რომელიც ამერიკის ეროვნული პარკების სამსახურის მიერ იმართება, ჩაძირული სახაზო ხომალდის ზემოდანაა აგებული - ამერიკის მოქმედი საზღვაო ფლოტის ბაზის ცენტრში. მემორიალს ყოველდღიურად დაახლოებით 4000 ადამიანი სტუმრობს. მნახველები მრავლისმეტყველი სურათებითა და ტექსტებით დატვირთულ სივრცეში მოძრაობენ; მუზეუმში განსაკუთრებით უხვადაა ფილმიდან ამოჭრილი ექსპონატები, რაც გემზე ასვლამდე უნდა დაათვალიერონ (მემორიალი ზემოდანაა დაშენებული ჩაძირულ გემსა და მის დამარხულ ეკიპაჟზე); ლოკაციის შესასვლელი და გამოსასვლელი ღიადაა დატოვებული - ტურისტების ნაკადის მიმართულებას მიანიშნებენ. ხალხს შეუძლია იხეტიალოს მნახველთა ცენტრთან, მუზეუმის სხვადასხვა ფრთაში, იყიდოს სუვენირები სასაჩუქრე მაღაზიაში, და თანამედროვე საზღვაო ფლოტის ცქერით შეიქციოს თავი. თუმცა, მავანის მემორიალ-აკლდამასთან ვიზიტის ნამდვილი მიზანი მნიშვნელოვანწილადაა კოდირებული სავალდებულო ფილმითა და აუდიო პროგრამით, რომელიც პერლ-ჰარბორის ისტორიას გემბანზე ფეხის შედგმამდე მოგვითხრობს.

აქაც შეგვიძლია დავინახოთ სივრცული, დროითი და დისკურსული ფაქტორების კონფიგურაცია, რომლებიც ემოციის მნიშვნელობის კულტურულ წარმოქმნასთანაა შესისხლხორცებული:

1. *მიზანი (მიზნები):* „გახსენება“, ისტორიის შესწავლა, დამახსოვრება, გლოვა, ტურისტული გართობა...
2. *დროის ორგანიზება:* 75-წუთიანი ტური და არაფორმალური დრო
3. *სივრცული ლოკაცია:* აკლდამის ადგილმდებარეობა და მნახველთა ცენტრი
4. *სოციალური იდენტობები:* ეროვნებები, რეგიონული იდენტობები, ეთნიკურობა, „ტურისტი“...
5. *საფოკუსე ემოციები:* სევდა, მწუხარება, სიამაყე
6. *საკომუნიკაციო ჩვევები:* ფილმის და აუდიო პროგრამის ნარაცია, მუზეუმის ექსპონატები, საუბრები

განრიგული ფორმატის მიუხედავად, ეს ფაქტორები არ უნდა განიმარტოს როგორც მემორიალის დისკრეტულ თვისებათა ან კონდიციათა სასრული სია. უფრო სწორი იქნება, ისინი ემოციის სპეციფიკური მნიშვნელობების შემქნელ ერთობლივ პირობებად და პრაქტიკებად მივიჩნიოთ. მსგავსი ძალები ფართო სოციალურ თუ ინდივიდუალურ ვარიაციებს უხსნის გზას, რადგან ხალხი სწორედ ამ სხვადასხვა

რეპრეზენტაციების საშუალებით ურთიერთობს. ისევე როგორც სასოფლო „გათავისუფლების" აქტივობებში, საკვანძო იდენტობებისა და ემოციების ხელახლა წარმოსადგენად მემორიალი საზოგადოებრივ სივრცეს ქმნის. ამ შემთხვევაში, იდენტობები ეროვნულია, ემოციები კი დანაკარგთან და ისტორიულ ტრაგედიასთანაა ასოცირებული.

„გათავისუფლების" აქტივობებთან შედარებით, მემორიალი სპეციფიკური სოციალური ურთიერთობებით ნაკლებადაა სტრუქტურირებული, რაც ერთდროულად პიროვნულ (ინდივიდუალურ) და საჯარო-კოლექტიურ (განსაკუთრებით ეროვნულ) ემოციურ განცდებს წარმოქმნის. ამ შემთხვევაში ინდივიდუალური გამოცდილება სხვადასხვა დისკურსული პრაქტიკების მიერაა მართული, მათ შორის ინტერპრეტაციული საუბრით, ფილმით, აუდიო პროგრამითა და „მდუმარე" მემორიალის სხვების თანდასწრებით ხილვით. სხვა სიტყვებით, მავანს საკუთარი თავის ისტორიაში წარმოსადგენად სხვადასხვაგვარი სემიოტიკური საშუალებები და სოციალური აქტივობები ეხმარება. ამ მხრივ, ფილმი განსაკუთრებით ეფექტურია: მეტაკომუნიკაციური სტრატეგიების გამოყენებით იგი მაყურებლის განსაზღვრულ „მეს" ეროვნული მეხსიერების სუბიექტურ პოზიციაში „აკერებს". ფილმის ბოლოს პერლ-ჰარბორზე თავდასხმის ამსახველი დოკუმენტური კადრებია ნაჩვენები, შემდეგ კი მემორიალთან მისულ და რიტუალურ აქტივობებში ჩართულ სხვა ადამიანებს წარმოადგენს. ამ მომენტში ფილმის მთხრობელი ამბობს: „აი ასე უნდა მოვიგონოთ ისინი..." (White 1997).

„გათავისუფლების" კრებების მსგავსად, ემოციის მნიშვნელობის შესაქმნელად მემორიალი მოხერხებულად იყენებს ნარატივს. თუმცა, მემორიალის ვიზიტორთა მრავალფეროვნების გამო ცალკეული ეფექტები პიროვნებათა ინდივიდუალური განწყობების გამო შესამჩნევად იცვლება (მაგალითად, თაობათა განსხვავებების შეფასებას რომ ვაკეთებდი, ფილმის უკუკავშირის ანალიზისას აღმოვაჩინე, რომ მოხუცებული ამერიკელები, განსაკუთრებით მეორე მსოფლიო ომის თანამედროვენი, ემოციურობის გაცილებით მაღალ ხარისხს ავლენენ, ვიდრე ახალგაზრდები). მიუხედავად ამისა, მემორიალის დირექცია ერთხმად აღიარებს, რომ მათ მიერ გამოყენებული ნარატიული ინსტრუმენტები ემოციის მნიშვნელობებს ხელოვნურად ქმნის, რათა ხალხის რეაქციაზე გავლენა მოახდინოს.

ათი წლის წინ მემორიალის პარკის მენეჯმენტმა დაასკვნა, რომ კინოსეანსი, რომელსაც იმ დროს უჩვენებდნენ არ იყო მთლად კონტექსტუალური. მათი განსჯით, ამერიკის საზღვაო ფლოტის დაკვეთით შექმნილი ფილმი იყო ზედმეტად „აგრესიული"; შეიმჩნეოდა ეროვნული სიამაყის შეგრძნების მილიტარისტული გამაჯრვების ხარჯზე ამაღლების ტენდენცია, „სასაფლაოსთვის" საჭირო რეფლექსიურ ატმოსფეროს კი არ ქმნიდა. ერთადერთ გამოსავლად ახალი ფილმის გადაღება დასახელდა: მას ემოციების განსხვავებული მნიშვნელობები უნდა წარმოეშვა.

ფილმების ცვლილება მემორიალთან ერთ-ერთი მაჩვენებელია იმისა, რომ მემორიალური ლოკაცია, როგორც ემოციური ინსტიტუცია, ემოციის სასურველი მნიშვნელობების ჩამომყალიბებელ კონტექსტს და აქტივობათა სისტემას ქმნის. ორივე მაგალითში არამარტო ემოციის დისკურსის ისტორიულად შემთხვევითი თანმიმდევრობის დანახვაა შესაძლებელი, არამედ ემოციური ინსტიტუციის კონცეფციის გამოყენებაც ემოციისა და უფრო მასშტაბური სოციალური ძალების დასაკავშირებლად.

„გათავისუფლებისა“ და მემორიალური მახსოვრობის მსგავსი ღონისძიებები იმის დემონსტრაციას ახდენს თუ რა ხარისხითაა ემოციები სოციალურ ურთიერთობებში, აქტივობებსა და პრაქტიკებში გამოხატული. თუმცა, დიდხნიანი დაკვირვების შედეგად გამოიკვეთა, რომ ემოციის კონცეფცია ხშირად მოვლენათა სქემების, სცენარების, დრამებისა და მსგავსი ცნებების ფორმას იღებს; ძირითადად მათ როგორც კოგნიტურ სტრუქტურებს ისე შეისწავლიან, სიტუაციურ აქტივობებს კი მეორეხარისხოვნად განიხილავენ. ემოციური ინსტიტუციის კონცეფციის მიზანი სოციალური სიცხადის შემოტანაა, რასაც ემოციის განმეორებად, კულტურულად შედგენილ აქტივობებში ლოკალიზებით ცდილობს; ასეთი აქტივობები, თავის მხრივ, სოციალურ პოზიციებს და პრაქტიკებს ითხოვენ, რაც ძალაუფლების, იდეოლოგიისა და პოლიტიკის უფრო ფართო ინსტიტუციონალურ კონსტრუქციებშია ჩაშენებული.

ფსქილოგიურ-კოგნიტურსა და სოციალურ-პრაგმატულ განზომილებებს შორის არსებულ მიმართებებზე დაკვირვება კოგნიტური მოდელებისა და სოციალური თუ პოლიტიკური ასპექტების დაკავშირების დიდხნიან სიძნელეებს წარმოაჩენს. კეპსმა და ოუქსმა(1995) ეს პრობლემა აღნიშნეს დისკუსიაში იმ თერაპიული პრაქტიკების შეზღუდულობის თაობაზე, რომლებიც ადამიანის ფსიქიკაში პირდაპირ იდეურ ან კოგნიტურ ინტერვენციას ცდილობს. ავტორები ისეთი ნარატიული თერაპიის სირთულეებზე საუბრობენ, რომელიც კლიენტის სუბიექტური აღქმის ხელახალ ფორმულირებას იმ კონტექსტებისა და აქტივობების დაუსწრებლად ახდენს, რომლებშიც ეს აღქმა მიმდინარეობს. ნარატიული თერაპიისადმი სტანდარტული მიდგომების კრიტიკისას (მაგალითად White and Epston 1990), კეპსი და ოუქსი (1995: 179) შემდეგ კითხვას სვამენ:

რა დონეზე შეგვიძლია ჩვენი ცხოვრების ისტორიის (და თავად ჩვენი ცხოვრების) შეცვლა მის ფორმაციაში (რუდიმენტული ლინგვისტური ინსტრუმენტები, რომლებსაც მისი კონსტრუირებისთვის ვიყენებთ) შეუღწევლად? პრობლემებით გაჯერებული ნარატივის შეცვლამ წარმატების ნარატივით შესაძლოა შეამსუბუქოს სირთულეები და შეცვალოს მიმდინარე გამოცდილების ინტერპრეტაცია ისეთი ვერსიებით, რომლებიც პოზიტიურ მოდელს იძლევა. თუმცა, დასაშვებია, რომ დაზარალებულებმა საკუთარ თავთან და სხვებთან ისტორიების მოყოლისას მომავალში ეს მოდელები ვერ შეინარჩუნონ. თერაპიული მოაზაიკის ნაკლული ნაწილი შესაძლოა „წარმატების

გრამატიკის“ სწავლება იყოს.

„წარმატების გრამატიკასა“ და მის დისკურსულ საშუალებებზე მნიშვნელოვანი ის სოციალური გარემოა, რომელშიც მონაწილეები სოციალურ რეალობებს ერთობლივად ქმნიან. თუ მას მხოლოდ სიმბოლურ სიბრტყეზე განვიხილავთ, სოციალური და ინტერპრეტაციული კონტექსტების გარეშე, რომელშიც კლიენტები და (ანგარიშგასაწევი) სხვები ემოციის მნიშვნელობებს ადგენენ, ნაკლებ სავარაუდოა ახალმა ნარატივებმა პრაგმატული ღირებულება და ეფექტურობა შეიძინონ. რამენაირად, ნარატიული მოდელების ძალა კლიენტის ცხოვრების ისეთი ასპექტების არტიკულაციით უნდა წარმოიშვას, სადაც სოციალური მნიშვნელობები სხვებთან ინტერაქციისას ვლინდება.

ამ კრიტიკის ერთ-ერთი მიზანია ისეთი ეთნოგრაფიული მიდგომების საჭიროება დაამტკიცოს, რომელთაც შესწევთ უნარი ემოციის ლოკალიზებული ექსპრესიების გამოსაკვლევად. ემოციის ეთნოგრაფიის ჩართულობა ყურადღებას ენის პერფორმატიულ კონტექსტში გამოყენებასა და ემოციის და ემოციური მეტყველების მნიშვნელობაზე ამახვილებს. ანთროპოლოგებისთვის ეს სიახლეს არ წარმოადგენს. მაგალითად, მათ მიერ განხილულ ემოციის შესწავლის ანთროპოლოგიურ მეთოდებში ლევი და ველენკამპი (1989) შენიშნავენ, რომ ეს სფერო „ლოკალურ ფორმებზე დაკვირვების ტექნიკას, ინკვიზიციურ მეთოდსა და 'ბუნებრივი' გარემოცვის დეტალურ გამოკვლევას“ ანიჭებს უპირატესობას. მაგრამ, როგორც ემოციის შედარებითი კვლევის სტრატეგია, ეთნოგრაფიის საქმეში ჩართვა - ემოციური ინსტიტუციების განსახილველად - მეტი ყურადღების დათმობას გულისხმობს აფექტს, კოგნიტურ მოდელებსა და ემოციის კონსტრუქციებს შორის საზიარო, თანმიმდევრული ურთიერთობების მიმართ.

ეს სტრატეგიები ტერმინ „დისკურსის“ ვიწრო და ფართო გაგებებსაც უკავშირებს ერთმანეთს. ერთის მხრივ, ემოციური ინსტიტუციები განმეორებად სცენებსა და აქტივობებს აყალიბებს, სადაც ყოველდღიურ ინტერაქციაში საფოკუსე ემოციები და იდენტობები იქმნება. ამ შემთხვევაში დისკურსის შესწავლა ლინგვისტიკის, ფსიქოლოგიისა და ანთროპოლოგიის მეთოდებითაა შესაძლებელი, თუ მას კომუნიკაციურ პრაქტიკად მოვიაზრებთ. მეორეს მხრივ, ემოციური ინსტიტუციები უფრო მასშტაბური და კომპლექსური გარემოს მონაწილეცაა, რომლებიც პოლიტიკური და იდეოლოგიური ფორმაციების გამყარებაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობს. ემოციური ინსტიტუციები ისეთ სფეროებსაც გამსჭვალავს, როგორიცაა პოლიტოლოგია, სოციოლოგია და ისტორია. იგი გვთავაზობს ისტორიულ ტრანსფორმაციებს შევხედოთ, როგორც კონფლიქტის მოგვარების ცვალებად ფორმებს ან ეროვნულ მეხსიერებასთან ასოცირებული ემოციების წარმოებას. მომავალში სოციალური თეორიების ერთმანეთისგან განცალკევებულ დარგებს შორის უფრო მეტი კავშირი უნდა მოიძებნოს.

დანაშაულისა და ძალადობის ურბანული შიში იზოლირებულ კომუნებში

Setha M. Low

შესავალი

ლინ ლოფლანდის თანახმად (Lynn Lofland 1998), დანაშაულისა და ძალადობის ურბანული შიში მავანის პირად სივრცეში უცხო პირების შეჭრის საფრთხეს ეფუძნება. მდიდრები ამ პრობლემას ქალაქის ცალკეული ზონების განვითარებით (Tuan 1979) ან გარკვეულ ლოკაციებზე თავისუფალი მიმოსვლის შემზღუდველი ხელშეკრულებებით უპირისპირდებიან (Higley 1995). „დაცული სამეზობლოს“ ჩამოყალიბება პრინციპულად ახლებური სტრატეგიაა, რომელსაც ერთგვაროვანი სოციალური ჯგუფების თავის საზღვრებში მოქცევა ახასიათებს, „რათა ადამიანები ხიფათს, შეურაცხყოფასა და სტატუსის დაკარგვას გაემიჯნონ“ (Flusty 1997: 57). საინტერესოა, რომ გარეუბნების სეგრეგაციისა და „დაცული სამეზობლოების“ სტრატეგიები, რომლებსაც მეტწილად საშუალო და მაღალი ფენის წარმომადგენლები მიმართავენ, დანაშაულის დონეს ეფექტურად ამცირებს. საკითხი იმაში მდგომარეობს, თუ როგორ მივუდგეთ გარეუბანში მდებარე *იზოლირებული საზოგადოების/კომუნის*[1] მაცხოვრებელთა უჩვეულო დისკურსს, რომელიც დანაშაულისა და ძალადობის ურბანული შიშითაა ნასაზრდოები (Low 1997, 2001).

დანაშაულის ურბანული შიშის ძირითადი და ალტერნატიული მნიშვნელობების შესახებ ბევრი კვლევა საგულისხმო მიგნებებს გვთავაზობს. დავინა კუპერი (Cooper 1998) ამტკიცებს, რომ კატასტროფის, საგანგებო სიტუაციისა და პანიკის დისკურსები მოეცმული პოლიტიკური ჰეგემონიის სხვადასხვა ფორმებზე მიუთითებენ. უესლი სკოგანი რასიზმსა და დანაშაულის შიშს ერთმანეთს უკავშირებს და აჩვენებს, რომ „საცხოვრებელი ადგილების სეგრეგაცია თეთრკანიანთა შიშს აქრობს, ხოლო რასათშორისი დანაშაული ამწვავებს მას“. გამოკითხვები ადასტურებს, რომ შავკანიანთა ახლო-მახლოს ცხოვრება შიშის ზარს სცემს ზოგიერთ თეთრკანიანს, რასისტული პრეჯუდისების მქონე თეთრკანიანებს კი კიდევ უფრო მეტად ეშინიათ (Skogan 1995: 66, 59). ეს ყოველივე რასიზმის, კულტურული დომინირებისა და კლასობრივი განცალკევების იმ სოციალური მოტივების განსახილველად გვიბიძგებს, რომლებიც ურბანული შიშის დისკურსშია მოთავსებული.

ჩემს წინა ნაშრომში გარესამყაროს ერთობლივად შექმნის მოდელი განვავითარე (Low 2000). ლათინურ ამერიკაში ჩატარებულ ეთნოგრაფიულ კვლევაზე დაყრდნობით, რომელიც საჯარო სივცრისა და ძალაუფლების შესახებ ჩატარდა, იმის დემონსტრირება მოვახდინე, რომ სოციალურ პროდუქტსა (როცა სოციალური, ეკონომიკური, იდეოლოგიური და ტექნოლოგიური ფაქტორები მატერიალური გარემოცვის ფიზიკურ

1 (*ინგლ.* Gated community) - წარმოადგენს რეზიდენტული კომუნის ან მიკრორაიონის ნაირსახეობას, სადაც გარეშე ფეხით მოსიარულეების, ველოსიპედისტებისა და მძღოლების მოხვედრა შეზღუდულია. უცხო პირებისგან თავდასაცავად ხშირად ამგვარ დასახლებას კედლები აკრავს გარს (მთარგმნ. შენიშვნა).

პროდუცირებაშია ჩართული) და სოციალურ კონსტრუირებას (გარემოს ფენომენალური და სიმბოლიკური გამოხატვა) შორის არსებულ ურთიერთქმედებას არქიტექტურული დიზაინის ფორმირებამდე და მისი მნიშვნელობის განსაზღვრამდე მივყავართ (Low 1996). სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, არქიტექტურული გარემო სოციოპოლიტიკური ძალების, ინდივიდუალური გამოცდილებებისა და კულტურული ინტერპრეტაციების კომპლექსური ურთიერთქმედებით იქმნება: იგი ლოკაციის შემქმნელ სოციალური წარმოებისა და სოციალური კონსტრუქციის კომბინაციას წარმოადგენს. ამ თეორიას დანაშაულის შიშის მიმართ ცალმხრივი დამოკიდებულებიდან (Newman 1972, 1980) უფრო კომპლექსურ მიდგომამდე მივყავართ, რაც არქიტექტურულ დიზაინსა და დაგეგმარების დიზაინს შორის, აგრეთვე ემოციასა და სოციალურ ცხოვრებას შორის არსებული ურთიერთკავშირების სკრუპულოზურ გამოკვლევაში გამოიხატება.

იზოლირებული საზოგადოება ერთობლივად შექმნილი მოდელის განვითარების ბრწყინვალე ეგზემპლარს წარმოადგენს; მას დისკურსის ანალიზზე დაფუძნებული ფსიქოლოგიური განზომილებაც უნდა დავუმატოთ: ამით ადამიანთა მიერ აშენებული გარემოს ძირითად და ლატენტურ (ამ შემთხვევაში - სოციალურად მიუღებელ) მნიშვნელობებს მივიღებთ. მაცხოვრებლების სოციალური მოწყობა და მათი იზოლირებული საზოგადოებებისკენ სწრაფვა დანაშაულისა და ძალადობის შიშითაა განპირობებული. იმავდროულად, სოციალური გარემოს ბევრი ასპექტი უმჯობესდება, შესაბამისად, კერძო საკუთრების ხელყოფისა და ძალადობრივი ქმედებების სიხშირე მცირდება. მიუხედავად იმისა, რომ ამ საზოგადოების მაცხოვრებლები ძალადობრივი დანაშაულის მსხვერპლად ხშირად არ გვევლინებიან, მარკეტინგული კამპანიები, რომლებიც თავდაპირველად აქცენტს იზოლირებულობასა და ხელსაყრელ პირობებზე სვამდნენ, ახლა ძირითადად უსაფრთხოებაზე აპელირებენ. ეს წინააღმდეგობა გვაფიქრებინებს, რომ ადამიანთა მიერ ნაშენებ ფორმებში კოდირებული სოციალური ურთიერთობები და გრძნობები, ზოგჯერ დაფარულიც კი, შიშის დისკურსით მართლდება.

იზოლირებულ საზოგადოებაში ცხოვრება საშუალო კლასის ამერიკული ოცნების ახალ ვერსიას ზუსტად ასახავს: ის შენიღბულია, მეტიც, თანამედროვე ურბანულ თუ გარეუბნის ცხოვრებისთვის სახასიათო მღელვარებებსა და წინააღმდეგობრივ სოციალურ ღირებულებებს ხშირად უარყოფს კიდეც. იგი ამერიკელთა იმ დილემის ტრანსფორმაციას ახდენს, რომლის მიხედვითაც მათ საკუთარი თავის, შვილების, ოჯახების საფრთხისგან დაცვა და, იმავდროულად, ღია, კეთილმეზობლური ურთიერთობების შენარჩუნება უნდათ. საშუალო კლასის ცხოვრებისეული ნორმები ისეთ ისტორიულ ეპოქაში ფორმირდება, სადაც მედიით გადმოცემული ამბები ძალადობისა და ტერორიზმისადმი შიშს ასაზრდოებს. ამგვარად, მაცხოვრებლები იზოლირებული კომუნების „საჭიროებას“ გრძნობენ იმდენად, რამდენადაც - სხვა სოციალური ალტერნატივების სიმწირის პირობებში - დარჩენილი სიცოცხლის

უსაფრთხო გარემოცვაში გატარება სურთ.

თუმცა, ამერიკის უმეტეს ნაწილში არსებული იზოლირებული საზოგადოებები სოციალურ სეგრეგაციას, რასიზმსა და დაკანონებული მიწიდან სხვების გაძევების პრაქტიკებს აძლიერებენ, ხოლო რეზიდენტებში წინააღმდეგობრივ ფასეულობებს ამკვიდრებენ. მაცხოვრებლები აცნობიერებენ, რომ ალაყაფებითა და მცველებით უზრუნველყოფილი უსაფრთხოება მეტწილად მოჩვენებითია, მაგრამ ეს მათ ბავშვობასთან ასოცირებულ ემოციური უსაფრთხოების მოთხოვნილებას უკმაყოფილებთ. იზოლირებულ კომუნაში რეზიდენტებს კეთილდღეობის განცდა უვითარდებათ, მაგრამ ეს მცველების, დაცული ალაყაფებისა და სხვა პირობების ხარჯზე ხდება. სახლის მფლობელთა მსხვილი ასოციაციების მიერ დაწესებული რეგულაციებიც გასათვალისწინებელია, რომლებითაც რეზიდენტები ხელმძღვანელობენ. იქაურ მაცხოვრებელთა ინდივიდუალური თავისუფლება ლიმიტირებულია, გარეშე პირები კი მათთან იოლად ვერ აღწევენ: ეს ყოველივე ხელშეუვალი პირადი სივრცის შექმნასა და ადგილობრივი სოციალური კონტროლის მექანიზმთა გაძლიერებას ემსახურება. ამგვარ კომუნებში მაცხოვრებელთა ნააზრევი, განცდილი და ნალაპარაკევი ამერიკელთა ზოგადფსიქოლოგიური და სოციალური მნიშვნელობების შექმნის პროცესის გასაანალიზებლად დაგვეხმარება.

ძალადობისა და დანაშაულისადმი არსებული შიშის დისკურსის ანალიზით ეს სტატია იზოლირებული კომუნისკენ სწრაფვის ზოგიერთ ძირითად მოტივაციას გამოკვეთს. ამასთან, კვლევა კლასობრივი გამიჯვნის სტრატეგიებსა და რეზიდენტების სეგრეგაციასაც მოიცავს, რაც ხსენებულ კომუნებში კედლების, ალაყაფების, მცველებისა და სამეთვალყურეო ტექნოლოგიების სახით გამოიხატება. ვიმედოვნებ, რომ რეგიონების დიზაინსა და დაგეგმარებაში მიმდინარე ფიზიკური ცვლილებები ნორმატიული გახდება და შედარებით დაუცველი გარეუბნების ლანდშაფტში კოდირებული შიში საბოლოოდ გაქრება. გარდა ამისა, ემოციებსა და გარემოს შორის არსებული ურთიერთობის საკითხებითაც დაინტერესებული გახლავართ. თუმცა, მოცემული სტატია ასეთი დიდი მასშტაბის საკითხის მხოლოდ შესავალს წარმოადგენს და შემდგომი განვითარება მომავალ მკვლევრებს უნდა მივანდოთ (Low 2000, 2002, 2003).

ფონი

ჩემი განსაზღვრებით, „იზოლირებული კომუნა" კედლებისა და დაცული შესასვლელის მქონე რეზიდენტული ნაგებობაა. ამ სტატიაში მეტწილად ისეთ ნაგებობებზე ვსაუბრობ, სადაც სახლები, ქუჩები, ტროტუარები და სხვა კეთილმოწყობა გალავნითაა გამოყოფილი და შესასვლელი კარი დაცვის, გასაღების ან ელექტრონული საიდენტიფიკაციო ბარათის საშუალებით ფუნქციონირებს. ასეთი ტიპის კომუნებში არამარტო რეზიდენტების სახლებთანაა წვდომა შეზღუდული, არამედ კედლებს შიგნით მოქცეულ საერთო საჯარო სივრცეებთანაც, გზების, პარკებისა, გაშლილი მიდამოების ჩათვლით. განსაკუთრებულ შემთხვევებში მსგავსი ლოკაციები - პლაჟები, აუზები ან სამეურნეო მიწები - საჯარო მოხმარებისთვისაა განკუთვნილი, მაგრამ *ფაქტობრივად* ისინი პრივატიზირებულ სივრცეებს წარმოადგენენ, რამეთუ იქ მხოლოდ მოცემული ადგილმდებარეობების მომცველი იზოლირებული კომუნის რეზიდენტები დაიშვებიან.

იზოლირებულ კომუნებში მაცხოვრებელი ამერიკელი ადამიანების რაოდენობა სხვადასხვა წყაროების მიხედვით 4 მილიონიდან (Stark 1990) 8 მილიონამდე (Architectural Record 1997a), ზოგჯერ კი 16 მილიონამდე (Egan 2001) ვარირებს. 28 მილიონზე მეტი ადამიანი მჭიდროდ კონტროლირებად კონდომინიუმებსა[2] და კოოპერატივებში ცხოვრობს. ბოლო პერიოდში ამერიკაში სახლების მესამედი იზოლირებულ რეზიდენტულ ნაგებობებში აშენდა (Blakely and Snyder 1997), ხოლო ისეთ რეგიონებში, როგორიც ტამპაა (ფლორიდა) და სადაც დანაშაული მწვავე პრობლემაა, ყოველი 5 სახლიდან 4 იზოლირებულ კომუნაში იყიდება, ხშირად 300,000 დოლარად ან მეტად (Fischler 1998). საბაზრო კვლევის კითხვაზე - იცხოვრებდნენ თუ არა ჩაკეტილ საზოგადოებაში - 900 რესპონდენტიდან 65%-მა უპასუხა „დიახ", 35%-მა - „არა" (Architectural Record 1997b). სამხრეთ კალიფორნიაში ჩატარებულმა კვლევამ გამოავლინა, რომ სახლის პოტენციურ მყიდველთა 54%-ს იზოლირებულ და კედლებიან გარემოში ცხოვრება ურჩევნია (Starnes 1998).

კედლების სისტემები და კლასობრივი დაყოფა ისტორიულ ინგლისში ადგილობრივი მოსახლეობისგან თავდასაცავ საშუალებად დამკვიდრდა (Turner 1999; Blakely and Snyder 1997). ამერიკაში ცხოვრების ამგვარ ფორმას ისტორიული წინამორბედები გააჩნია - ოდესღაც როანოკის, ჯეიმზთაუნისა და ესპანური ფორტის კოლონიალური დასახლებები კედლებით დაცულ ქალაქებად ჩამოყალიბდნენ. თუმცა, მკვიდრი მოსახლეობის ამოწყვეტის შემდგომ დამცავი კედლების საჭიროება აღარ იდგა

2 (*ლათ.* con ერთად, dominatus ბატონობა) - დადგენილ საზღვრებში არსებული მიწის ნაკვეთის, მასზე არსებული შენობა-ნაგებობებისგან შედგენილი უძრავი ქონების ერთიანი კომპლექსი, რომელიც ფიზიკური ან/და იურიდიული პირების ერთობლივ წილობრივ საკუთრებაში იმყოფება (მთარგმნ. შენიშვნა).

(King 1990). ახალი ინგლისის ღია მოედნების არქიტექტურა, ურბანული ჩრდილო-აღმოსავლეთის ჩამწკრივებული სახლები და ამერიკის გარეუბნის ბოლოდროინდელი შემოუღობავი ლანდშაფტები კედლებისა და ფორტიფიკაციების ანტითეზისად უნდა მივიჩნიოთ.

მეოცე საუკუნის დამდეგს ამერიკის დაცული და იზოლირებული კომუნები უპირატესად მდიდარი ოჯახებისა და მოქალაქეების დასაცავად იქმნებოდა; ამის ნიმუშად ნიუ-იორკის ტაქსიდოს პარკი ან სენტ-ლუისის კერძო ქუჩები გამოდგება. გვიანდელ 1960-იან და 1970-იან წლებში იზოლირებული კომუნები, რომლებიც დაგეგმილ პენსიაზე გასვლის მსურველებით შეიქმნა (მაგ.: *კომფორტული სამყარო* კალიფორნიაში), იმ თავდაპირველ დასახლებებს წარმოადგენდნენ, სადაც საშუალო კლასის ამერიკელებს საკუთარი თავის კედლებში იზოლაცია შეეძლოთ. თანდათანობით ასეთი ტიპის თავშესაფრები და სოფლის კლუბებიც გაჩნდა. 1980-იანებში უძრავი ქონების სპეკულაციებმა იზოლირებული საზოგადოებების შექმნა დააჩქარა და ისინი ძირითადად გოლფის სათამაშო მოედნების გარშემო გაშენდა, რადგან ეს განცალკევების, პრესტიჟისა და თავისუფალი დროის სიმბოლოდ ითვლებოდა. ამ სოციალურ ფენომენზე სხვადასხვა წყარო იუწყებოდა: ჟურნალ-გაზეთების სტატიები საშუალო კლასის თეთრკანიანებზე, რომლებიც იზოლირებული კომუნებისკენ უფრო და უფრო მიიწევდნენ (Guterson 1992), თოქ-შოუები *ნაციონალურ სახალხო რადიოზე* (1995), *ფილ დონაჰიუს შოუს* მსგავსი სატელევიზიო გადაცემები (1993) და *ნიუ-ორკ ტაიმზის* პოპულარული სტატიები (Fischler 1998).

სამშენებლო ციებ-ცხელების პირველ ეპიცენტრებს სამხრეთის შტატები წარმოადგენდნენ, რომლებიც 1970-იანებში კალიფორნიისა და ფლორიდის, ხოლო 1980-იანებში ტეხასისა და არიზონას უსამსახუროდ დარჩენილ პირებზე ორიენტირდებოდნენ. მოგვიანებით, გვიანდელ 1980-იანებში, იზოლირებული კომუნები ყველგან გავრცელდა და 1990-იანებში ჩრდილო-აღმოსავლეთამდეც კი მიაღწია (Blakely and Snyder 1997). თავდაპირველად საგაზეთო სათაურები და მოწინავე ბროშურები უსაფრთხოების ნაცვლად განცალკევებასა და კომფორტზე ფოკუსირდებოდნენ. მაგრამ შემოსაზღვრული კომუნების რაოდენობის გაზრდასთან ერთად უსაფრთხოება მარკეტინგული სტრატეგიების ცენტრალური მახასიათებელი გახდა.

იზოლირებული ურბანული ნაგებობების ბოლოდროინდელმა ექსპანსიამ მიზნად შედარებით ფართო ბაზარი ამოიღო, რომელშიც ოჯახები და ბავშვებიც შედიან. ახალი მომხმარებლები საზოგადოებრივი სკოლებით, ტრანსპორტით და მათთვის მისაღები მაღაზიებით სარგებლობენ, შემდეგ კი ჩაკეტილ სამეზობლოებში მდებარე სახლებში ბრუნდებიან. თუმცა, კედლებით, კარებითა და მცველებით შემორაგულ ბინებში დაბრუნება ამერიკის საშუალო ფენის ეთოსსა და ღირებულებებს ეწინააღმდეგება: იგი ისეთ დემოკრატიულ პრაქტიკებს უქმნის საფრთხეს, როგორიცაა ღია სივრცის

საჯაროობა. ამასთან, მსგავსი პროცესები სოციალურ ურთიერთობებს, სოციალური ქსელების შექმნასა და სხვადასხვა კულტურულ-რასობრივ-სოციალურ ჯგუფებში ტოლერანტობის განმტკიცებას დამატებით ბარიერებს უქმნიან.

იზოლირებულ საზოგადოებათა რაოდენობის ზრდას სხვა ტიპის კედლებიანი კომუნების დრამატული მატება დაემთხვა: ქვეყანაში უამრავი ახალი ციხე შენდება, იმისდა მიუხედავად, რომ დანაშაულის რიცხვი კლებულობს (Robinson 2002; Colvard 1997). ნიუ-იორკში დანაშაულის დონემ 1991-1992 წლებიდან იწყო შემცირება, კალიფორნიაში კი 1984-იდან. მკვლელობის, ყაჩაღობის, სექსუალური ძალადობისა და დამამძიმებელ გარემოებებში მიყენებული ფიზიკური დაზიანების მაჩვენებლებმა 1994-იდან 1995-მდე ეროვნული მასშტაბით 12%-ით იკლო, კერძო საკუთრების ხელყოფის (ბინის გატეხვა, ქურდობა, მანქანის გატაცება) ნიშნული კი 9%-ით დაეცა (Brennan and Zelinka 1997). მიუხედავად ამისა, დანაშაულის მიმართ შიში ჯერ კიდევ ძლიერია; განსაკუთრებით ეს გარეუბნებში შეიმჩნევა (Judd 1995; Stone 1996). ეს სხვა ტიპის შიშებსაც ამართლებს, რაშიც უცხოელების, ეთნიკური თუ კლასობრივი განსხვავებებისა და კულტურული მრავალფეროვნების მიმართ გამოხატული საფრთხის განცდებიც შედის.

ამ მიგნებებით დაინტერესებულმა, 1994 წელს იმ რეზიდენტების შედარებითი კვლევა დავიწყე, რომლებსაც საშუალო და მაღალი შემოსავლები ჰქონდათ და ორ კულტურულად განსხვავებულ ქალაქში - ნიუ-იორკსა და სან-ანტონიოში (ტეხასი) ცხოვრობდნენ. ბლეიკლიმ და სნაიდერმა (Blakely and Snyder 1997) იზოლირებულ საზოგადოებაში მცხოვრები ცალკეული ოჯახისთვის სამი დამახასიათებელი ნიშანი განსაზღვრეს: (1) ცხოვრების სტილი (პენსიაზე გასვლა და ტურისტული საზოგადოებები), (2) პრესტიჟი (მაღალხარისხიანი მამული დიდი სახლით) და (3) დაცული ტერიტორია (დამატებითი კედლებით შემოღობილი ურბანული სამეზობლოები). სამუშაო პროცესში ეს კლასიფიკაცია დაირღვა - ჩემ მიერ შერჩეული ორი საზოგადოება პირველი ორი ტიპის კომბინაციას წარმოადგენდა, ასევე მჭიდრო კავშირი ჰქონდათ მესამესთან.

ნიუ-იორკში აღებული ათი ინტერვიუს კონტენტ-ანალიზის შედეგად ოთხი ძირითადი თემა გამოიკვეთა: საზოგადოება, ინვესტიცია, სტატუსი და უსაფრთხოება/დაცულობა. სხვა მკვლევრების მსგავსად (Wilson 1995; Blakely and Snyder 1997), მეც იმ დასკვნამდე მივედი, რომ რეზიდენტები თავიანთ სოციუმსა და მოქალაქეობრივ პასუხისმგებლობას გაურბოდნენ. ბევრმა მათგანის თქმით იცოდნენ, რომ მათ ინტერესებში შედიოდა უსაფრთხო საზოგადოება, მაგრამ არ უნდოდათ ახალი მეგობრების შეძენა. რეზიდენტების უმეტესობას კონტროლირებად, კარგად მოწყობილ გარემოში ცხოვრება სურდათ, სადაც მკაცრი იძულებითი წესები მოქმედებდა და ყველაფერს აკეთებდნენ მათი ფინანსური თუ სოციალური მდგომარეობის დასაცავად. ზოგ მაცხოვრებელს სოციოეკონომიკური სტატუსის მიღება ეწადა, თითქოს

იზოლირებულ საზოგადოებაში შეძენილი ახალი სახლი მათ დიდ წარმატებაზე მეტყველებდა. ახალ სახლებსა და სამეზობლოებში რეზიდენტები თავს გაცილებით უსაფრთხოდ გრძნობენ, ვიდრე უწინდელ საცხოვრებლებში (Low 1997).

ნიუ-იორკში და სან-ანტონიოში ხელმეორედ აღებული ათ-ათი ინტერვიუს კონტენტ-ანალიზის დროს აღმოვაჩინე, რომ იზოლირებულ საზოგადოებაში გადასვლამდე რეზიდენტების უმრავლესობას ძველ სამეზობლოში არსებულ კრიმინალურ სამყაროსთან პირადი შეხება ჰქონდათ. 20-იდან 18 ინტერვიუ რეზიდენტების მიერ უსაფრთხოებისკენ სწრაფვის ასპექტებს მოიცავდა; იზოლირებულ საზოგადოებაში დასახლებისას, ანუ კარების, კედლებისა და მცველების მიღმა ისინი უდიდეს შვებას განიცდიდნენ.

ნიუ-იორკის გარეუბნების მაცხოვრებლები გაუარესებულ სამეზობლოებს - მზარდი ეთნიკური მრავალფეროვნებით და წვრილმანი დანაშაულებით აღსავსე ცხოვრებას გაურბოდნენ. ისინი არცთუ იშვიათად აცხადებდნენ, რომ „უბანი ისეთი აღარაა, როგორიც ადრე იყო“. ნიუ-იორკელები ადგილობრივ მაღაზიებში მიმდინარე ცვლილებებზე, პარკირების პრობლემებზე, მანქანებისა და ველოსიპედების გახშირებულ ქურდობებზე მიუთითებდნენ. სან-ანტონიოშიც მსგავსი მოდელი აღოჩნდა, მაგრამ იქ აქცენტი უფრო გატაცებაზე და არალეგალური მექსიკელი მუშების მხრიდან მომავალ საფრთხეებზე გაკეთდა. იქაურ მაცხოვრებლებს პირდაპირ პრესიდან მოჰყავდათ ციტატები, რომლებშიც ბავშვების გატაცებაზე, მანქინიდან სროლებზე, გაქურდულ სამეზობლოებზე იყო საუბარი. ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე ორივე ქალაქის შემთხვევაში რეზიდენტები იზოლირებულ საზოგადოებაში გადავიდნენ, რაც, ერთ-ერთი რესპონდენტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მეტწილად „ფრთაშესხმული შიშის“ გამო მოხდა; გადასახლება იმ ძლიერ მოტივაციასაც ეფუძნება, რომელიც ინდივიდებს საკუთარი თავის, ოჯახისა და საკუთრების დაცვას აიძულებს. ბავშვისა თუ ველოსიპედის მოტაცების, მექსიკელი მუშებისა თუ „ეთნიკური ცვლილებების“ შემთხვევებში გზავნილი ყველგან ერთნაირი იყო: კედლები, დაცული შესასვლელები და მცველები იმისთვისაა საჭირო, რომ ხილული საფრთხეები მათ სახლებში, სამეზობლოებსა და სოციალურ სამყაროში არ შეუშვან. თითქოს ისინი ვერც კი ამჩნევენ წესიერი მოქალაქეებით სავსე სამყაროს, რომლებიც მათ ღირებულებებს და ნორმებს იზიარებენ. ფიზიკური სიახლოვე მათსა და „სხვებს“ შორის საზარელი შიშის აღსაძრავად საკმარისია და პასუხად ისინი კარჩაკეტილ, კერძო ნაგებობებს ირჩევენ, სადაც სხვა ადამიანებისგან მცველები და კარები გამოყოფთ. კედლები, რომლებსაც ამჟამად უკვე ბეტონისგან ამზადებენ, არსებულ განცალკევების სისტემებზე მიუთითებენ (Low 1997).

სან-ანტონიოში აღებული ინტერვიუები გვიჩვენებს, რომ კედლებისა და კარების მიღმა ცხოვრება ბავშვებზე და მათ სხვა ადამიანებთან ურთიერთობაზე ახდენს გავლენას. პატარები, რომლებიც ამგვარ ახალ საზოგადოებებში იზრდებიან,

დაცულობისა და უსაფრთხოების თვალსაზრისით გალავანზე ხდებიან დამოკიდებულნი: ის „გარედან მომავალი“ ძალადობისგან დამცავს წარმოადგენს. რობერტ ლენგი და კარენ დენიელსონი (Lang and Danielson 1997) და ამიტაი ეციონი (Etzioni 1995) აღნიშნავენ, რომ ბავშვების დაცულ შესასვლელებში ყოველდღიური გასვლა-გამოსვლის შედეგად მიღებული გავლენა მეტად დამაფიქრებელია. კარებზე მოთხოვნილების ზრდა გვაფიქრებინებს, რომ კედლები და კარები საშუალო და მაღალი ფენის სახლების სტანდარტულ არქიტექტურულ მახასიათებლებად შეიძლება გადაიქცნენ.

ზემოთქმული მოსაზრებები რეზიდენტების მოტივაციებში უკეთ ჩასაწვდომად დამატებითი მეთოდოლოგიური მიდგომების გაჩენის აუცილებლობაზე მიუთითებს. მიუხედავად იმისა, რომ ინტერვიუების მონაცემები წინა მიგნებებს ადასტურებენ (მაცხოვრებელთა გადასახლების მოტივებს დანაშაულისადმი შიში და უსაფრთხო საზოგადოებისკენ სწრაფვა, გარემოს სოციალური კონტროლი, სტაბილური საცხოვრებლის ფასეულობები და სოციოეკონომიკური სტატუსის გაძლიერება აყალიბებს), ამ ანალიზმა ფარული ფსიქოლოგიური მოტივები და სოციალური ღირებულებები ბოლომდე ვერ გამოავლინა.

დღემდე ჩატარებულ კვლევათა უმეტესობა ადამიანების მონათხრობებზე ფოკუსირდებოდა; მათი მიხედვით იზოლირებულ კომუნაში გადასახლების ძირითადი მიზეზი „დანაშაულისა და ძალადობის შიში“ იყო. ამგვარი მიდგომით ვერ გავაანალიზებთ როგორ მოქმედებს შიშის დისკურსი სხვა სოციალურ საკითხებზე. ბლეიკლი და სნაიდერი (Blakely and Snyder 1997; 144-160) დაუსაბუთებელ დასკვნამდე მივიდნენ, რომ „დანაშაულის შიში“ და ცალკეულ კომუნაში გამოკეტვა სოციალურ, კლასზე დაფუძნებულ ურთიერთობებსაც მოიცავს. სამაგიეროდ, პიტერ მარკუზის (Marcuse 1997) კედლებიანი „ციტადელის“ კონცეფცია და მაიკ დეივისის (Davis 1992) ნაშრომი „ციხე-ქალაქი“ თეორიულ დისკუსიებსა და ნარჩევ ისტორიულ მაგალითებზეა დამყარებული. იზოლირებული კომუნის ძირითადი სოციალური და ფსიქოლოგიური გზავნილების დასადგენად კრიტიკულ დისკურსულ ანალიზს უნდა მივმართოთ (იგი ფარული რასიზმის შესასწავლად გამოიყენება). ეს მეთოდი კლასობრივი გაძევების პრაქტიკების საკვლევადაც გამოგვადგება.

ლიტერატურული მიმოხილვა

იზოლირებული კომუნების რაოდენობის ზრდის ბოლოდროინდელი ტენდენცია გვაფიქრებინებს, რომ ასეთი ტიპის ურბანული დიზაინი და დაგეგმარების სტრატეგია გვიანდელი მეოცე საუკუნის ჩრდილოეთ ამერიკის გარეუბნებსა და ურბანულ დასახლებებში განხორციელებულ ცვლილებებზეა პასუხისგმგებელი. 1970-იანი და

1980-იანი წლების ეკონომიკურმა რესტრუქტურიზაციამ მთელი რიგი სოციალური და პოლიტიკური ცვლილებები მოიტანა, რაც კაპიტალის სწრაფი მიმოქცევით გამოწვეული „არათანაბარი განვითარების“ შედეგი გახლდათ (Harvey 1990). ეს ცვლილებები იმის მსგავსია, რაზედაც რეზიდენტები იზოლირებულ საზოგადოებებში გადასვლის მიზეზებზე საუბრის დროს მიუთითებდნენ: დანაშაულის დონის ზრდა, რომელიც ძირითადად დიდ ქალაქებშია გავრცელებული, თუმცა, გარეუბნებში და პატარა ქალაქებშიც გვხვდება; მზარდი იმიგრაცია - მეტწილად ფერადკანიანი ხალხის - და მათი ურბანულ ეთნიკურ გეტოებში მიმოფანტვა; სოციოეკონომიკური უთანასწორობის ზრდა; „მქონეთა“ და „არმქონეთა“ ორი კლასობრივი სისტემის განვითარება, რაც გვიანდელი კაპიტალიზმის ახალი ფორმის სტრუქტურულ რეორგანიზაციას ეფუძნება (Mollenkopf and Castells 1991).

შედეგად სოციალური თვითდისციპლინის კონტროლის მექანიზმებსა და მათთან ასოცირებულ ინსტიტუტებს (Foucault 1975; Merry 1998) ბზარები გაუჩნდა, ეს ბევრმა სწავლულმა არაორაზროვნად აღწერა. ციხის ჯანყები პენიტენციალური სისტემის მიერ პატიმართათვის ადეკვატური მომსახურების გაწევის უუნარობაზე მიანიშნებდნენ (Schlosser 1998). ფსიქიატრიული საავადმყოფოები კრიტიკის ქარცეცხლში მოექცნენ და მათ ადამიანური რესურსების აკლდამებად მოიხსენიებდნენ; შედეგად მრავალი პაციენტი გამოუშვეს, თუმცა, ისინი ადეკვატური კომუნალური სერვისებისა და სოციალური მხარდაჭერის გარეშე დარჩნენ (Susser 1996). მოსწავლეების მზარდმა რაოდენობამ და ლოკალური რესურსების სიმწირემ ღარიბ სამეზობლოებში მდებარე სკოლებზე დიდი გავლენა იქონია (Devine 1996). იმიგრანტების რაოდენობამაც იმატა, რომელთაც საკუთარი კულტურული უნარ-ჩვევები ჩამოჰქონდათ თან; კულტურული მრავალფეროვნების ბიუროკრატიულ საგანმანათლებლო სისტემაში ჩართვა კი ეგზომ გართულდა (Fine 1991). ძალადობის გაზრდილმა დონემ სკოლის გარემოს მილიტარიზაცია გამოიწვია, რაც მეტალის დეტექტორებში, მცველებსა და პოლიციის ზედამხედველობაში გამოიხატა - ეს ის სტრატეგიებია, რომლებიც იზოლირებულ კომუნებსაც ახასიათებს.

ამგვარად, მოქნილი კაპიტალისა და შრომის გლობალიზაციის (და დეინდუსტრიალიზაციის) წყალობით აშშ-ში მიმდინარე ეკონომიკურმა რესტრუქტურიზაციის პროცესმა სოციალური ურთიერთობები გარდაქმნა, რამაც სოციალური კონტროლის ტრადიციული ინსტიტუტების - სკოლების, ფსიქიატრიული საავადმყოფოების, ციხეებისა და ლოკალური სამეზობლოების - ჩამოშლას შეუწყო ხელი. სოციალური წესრიგის რყევამ პოლარიზაცია გააძლიერა და „მქონეთა“ და არმქონეთა“, თეთრკანიანთა და ფერადკანიანთა, იმიგრანტთა და ადგილობრივ მოქალაქეთა შორის არსებული ურთიერთობები დაძაბა. სოციალური კონტროლის ახალი ტექნიკის - იზოლირებული რეზიდენტული კომუნის შექმნა სწორედ ამ პროცესებმა განაპირობა.

მაიკ დეივისი (Davis 1990; 1992) ამტკიცებს, რომ ახალი, მცველებით, კედლებითა და დაცული შესასვლელებით იზოლირებული კომუნების შექმნა „ციხე-ქალაქის“ აშენების განუყოფელი ნაწილია - ეს ქალაქის „მილიტარიზაციაზე“ დაფუძნებული სოციალური კონტროლის ტექნიკა გახლავთ. კლასობრივი სეპარაციის მარეგულირებელი პოლიტიკური და ეკონომიკური დემოკრატიული პრაქტიკები თავიანთ ფუნქციას სათანადოდ ვეღარ ასრულებენ და კედლებით იზოლირებულ არქიტექტურას უდებენ საფუძველს, რაც უწინ მხოლოდ სან-პაულუში (Caldeira 1996; Carvalho et al. 1997), ლათინური ამერიკის სხვა ადგილებსა (Low 1996) და აფრიკაში (Western 1981) შეიმჩნეოდა.

თუმცა, ურბანული სეგრეგაციის წარმომქმნელ პროცესებს აშშ-ში დიდი ისტორია აქვს, რაც რასიზმიდან და რასობრივი სეგრეგაციიდან იღებს სათავეს. მესისა და დენტონის (Massey and Denton 1988) მიხედვით, ამერიკულ ქალაქებში შავკანიანთა რეზიდენტული სეგრეგაციის მაღალი დონე, რომელიც 1964 წლის სამოქალაქო უფლებების აქტიდან მომდინარეობს, დღემდე გრძელდება და უძრავი ქონებისა თუ იპოთეკების იმ დისკრიმინაციულ პრაქტიკებს ეფუძნება, რომელიც თეთრკანიანებს შავკანიანებისგან მიჯნავს. ნენსი დენტონი (Denton 1994) აცხადებს, რომ 1980-იანებიდან მოყოლებული გარეუბნებში მზარდი სეგრეგაციის ტენდენცია შეინიშნება, რასაც რასობრივი მობილობა განაპირობებს - შავკანიანებს გარეუბნებისკენ აღარ მიუწევთ გული, მათ ქალაქში დაბრუნება სურთ (South and Crowder 1997). დევიდ ჰარვის მიხედვით (Harvey 1989) მოხმარების საგარეუბნო მოდელი რეზიდენტულ სეგრეგაციაში ვიტალურ როლს თამაშობს, მაგრამ კლასობრივი სტრუქტურის შენარჩუნებისთვის ის კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია.

რასიზმსა და კლასობრივ სტრუქტურაზე დაფუძნებულ რეზიდენტულ სეგრეგაციას მატერიალურად და სოციალურად იმგვარი პროექტების ლოგიკა აძლიერებს, რომლებიც „სოციალური ურთიერთობების შტრიხებს აფორმირებენ და გენდერის, სექსუალური ორიენტაციის, რასის, ეთნიკურობისა და კლასის საერთო მახასიათებლებს ქმნიან. თავის მხრივ, სოციალური ჯგუფები საკუთარ თავს ურბანულ სტრუქტურებში აღბეჭდავენ, რაც კომუნების, ტერიტორიისთვის კონკურენციისა და სეგრეგაციის - სხვა სიტყვებით, კლასტერიზაციის, საზღვრების დაწესებისა და დისტანცირების ხარჯზე ხდება“ (Fainstein 1994: 1). ლოკალურ დონეზე ურბანული სამეზობლოს საშუალო და მაღალი კლასის წარმომადგენლები ზღუდეების აგების, მეზობლებთან ურთიერთობების გაწყვეტისა და კონფლიქტებიდან გარიდების პატერნებით ხასიათდებიან. იმავდროულად, „მთავრობის მარეგულირებელი როლი გაიზარდა... დარაიონების მუნიციპალური წესები, პოლიციის ადგილობრივი განყოფილებები, ძაღლის ყოლის წესები, სიწყნარის მარეგულირებელი კანონები, ოჯახური და ინტერპერსონალური ძალადობის აღმკვეთი ნორმები - ყოველივე ოჯახისა და სამეზობლოს ცხოვრების რეგულირების ახალ ფორმებს გვთავაზობს“ (Merry 1993:

87). ამგვარად, რეზიდენტული სეგრეგაცია რასობრივი პრეჯუდისებითა და სოციოეკონომიკური უთანასწორობით იქმნება, მაგრამ დაგეგმარების პრაქტიკებითა და წესრიგის კონტროლით, დარაიონების წესებითა და რეგულაციებით, ბიზნესებისა და ბანკების მიერ სუბსიდირებული კაპიტალით კიდევ უფრო ძლიერდება.

სუბურბანიზაციის (საგარეუბნო რაიონებში მოსახლეობის რაოდენობის სწრაფი მატება) პროცესმა რასობრივი სეგრეგაციის წარმოქმნასა და შენარჩუნებას კიდევ უფრო შეუწყო ხელი, რამაც იზოლირებული კომუნების განვითარებაზე უშუალოდ იმოქმედა. ისტორიული კვლევა აჩვენებს, რომ გარეუბნების ევოლუცია ისე ხდებოდა, როგორც განცალკევებული ანკლავებისა (McKenzie 1994). დასაბამიდან გარეუბანი „ანტიურბანულ" კომუნად ითვლებოდა, სადაც საშუალო ფენა მაღალი კლასის საზოადოებას ბაძავდა - „ახალი ქალაქისა" თუ „მწვანე ოაზისის" წარმომადგენლების სტატუსის მოპოვებას და მათი დონის უსაფრთხოების მიღწევას ცდილობდა (Langdon 1994). მიწის მფლობელობასთან დაკავშირებულმა სპეკულაციებმა, რომლებიც ფილადელფიის გარეუბნებში დაიწყო, ახალი საშუალო ფენის ანკლავების ზრდა კიდევ უფრო დააჩქარა (Jackson 1985).

1950-იანებში, 1960-იანებსა და 1971-იანებში მიმდინარე გარეუბნების გაფართოებამ ე.წ. „თეთრკანიანთა გაქცევა" გამოიწვია: ისინი მჭიდროდ დასახლებული ჰეტეროგენური ქალაქებიდან შედარებით ჰომოგენურ, თეთრკანიანებით დასახლებული გარეუნბებისკენ დაიძრნენ. *საერთო ინტერესებით გაერთიანებული დასახლებების* (სიგდ) წარმოშობამ ამ ტიპის სეგრეგაციის კონსოლიდაციისთვის ლეგალური საფუძველი მოამზადა (Judd 1995). სიგდ-ი წარმოადგენს „კომუნას, რომლის მაცხოვრებლებიც საჯარო სივრცეებს ან საზიარო კეთილმოწყობას ფლობენ ან აკონტროლებენ" და რომელიც „კერძო მმართველი ორგანოს მიერ დაწესებულ ორმხრივ უფლებებსა და ვალდებულებებს აერთიანებს" (Louv 1985: 85, Judd 1995: 155). სპეციალიზირებული ხელშეკრულებები და გარკვეული შეზღუდვები კოლექტივის პირადი მიწის მფლობელობის ახალ ფორმებს ქმნიან; არანაკლებ მნიშვნელოვანია კერძო მმართველობის ტიპებიც - „სახლის მფლობელთა ასოციაციები" (McKenzie 1994). „ანკლავებისმაგვარი" გარეუბნების განვითარებამ დამგეგმავების, დიზაინერების და დეველოპერების უნარები დახვეწა და იმგვარი გარეუბნების შექმნის შესაძლებლობები გააჩინა, სადაც სხვადასხვა შემოსავლების მქონე ადამიანთა ჯგუფებს ერთმანეთთან კონტაქტი აღარ ექნებოდათ (Langdon 1994), ხოლო რეზიდენტის ქცევა, სახლის ტიპი და „გემოვნების კულტურა" შედარებით მოქნილი მექანიზმებით დარეგულირდებოდა (Bourdieu 1984). ნენსი და ჯეიმს დუნკანებმა (Duncan and Duncan 1997) გვიჩვენეს, თუ როგორ მოქმედებს ლანდშაფტის ესთეტიურობა გარეუბნებში გაძევების პოლიტიკაზე. მაკენზი (McKenzie 1994) კი კალიფორნიის სასამართლოებში მომრავლებულ პროცესებზე მიუთითებს, რომელთა მიხედვითაც რეზიდენტები მათი მკაცრად კონტროლირებადი გარემოს დერეგულირებას ცდილობენ.

დაცული სივრცის ფსიქოლოგიური მიმზიდველობა მედიით გადმოცემული ძალადობრივი დანაშაულის გაზრდისა და ნაციონალური ისტერიის პირობებში კიდევ უფრო მომხიბლავი ხდება (Judd 1995). ახალი ამბებით გამუდმებით მკვლელობების, გაუპატიურებების, მანქანებიდან სროლის, ნარკოტიკების მოხმარებისა და გატაცებების შესახებ იუწყებიან. მავანის მსხვერპლად გახდომის გაზრდილმა საფრთხემ 1960-იანებში დანაშაულისადმი შიშის მატება განაპირობა, მიუხედავად იმისა, რომ 1980-იანებიდან ძალადობრივი ბოროტმოქმედების დონეებში საგრძნობი კლება შეიმჩნევა (Judd 1995; Stone 1996). ამრიგად, დანაშაულის შიში იზოლირებული კომუნების შექმნაში მთავარ ლაიტმოტივად რჩება.

დანაშაულის შიშსა და ფიზიკურ გარემოს შორის კავშირზე მრავალი კვლევა ჩატარდა და მიუხედავად იმისა, რომ თითქმის არც ერთი მათგანი კონკრეტულად იზოლირებული საზოგადოებებისკენ არაა მიმართული, ბევრი მათგანი გვთავაზობს თუ როგორ უმკლავდებიან ინდივიდები და კომუნები ამა თუ იმ სამეზობლოს კონტექსტებში გავრცელებულ შიშებს. ეთნოგრაფიების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ახლო ურთიერთობები, მორიდება და ზედამხედველობა ამ შიშებთან გამკლავებაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობს. სალი მერი (Merry 1982) შუა აღმოსავლეთში მდებარე ერთ-ერთ დაბალშემოსავლიანი ქალაქის მაცხოვრებლებს - შავკანიანებს, თეთრკანიანებსა და ჩინელებს - აღწერს და ასკვნის, რომ ნაცნობობისა და ფამილიარულობის ნაკლებობა საფრთხის აღქმაში ცენტრალურ პოზიციას იკავებს. ელაიჯა ანდერსონი (Anderson 1990) ფილადელფიელთა მორიდებას „ქუჩაში გადარჩენის“ ადაპტაციურ სტრატეგიად აღწერს; იქაური მაცხოვრებლები მორიდების სტრატეგიას მაშინ მიმართავენ, როცა შავკანიან მამაკაცებს პირისპირ ხვდებიან ქუჩაში. ლოიკ ვაკანის მსჯელობის მიხედვით შავკანიან მამრებთან შეხვედრის ინსტიტუციონალურმა თავიდან არიდებამ *ჩიკაგოს შავი ქამრის დასახლებაში* შესაძლოა განცალკევებულ ოჯახთა „ჰიპერგეტოები“ წარმოქმნას, სადაც ქუჩები გაუდაბურებულია და პოლიციაც კი აღარ პატრულირებს; ფილიპ ბურჟუა (Bourgois 1995) აღმოსავლეთ ჰარლემში იგივე „ელ ბარიოში“ მცხოვრებთა შიშებსა და მათთან გამკლავების სტრატეგიების დრამატიზებას ახდენს, რაც ძირითადად ქუჩის მოძალადეებთან შეხვედრის თავიდან აცილებაში მდგომარეობს. ჩამოთვლილი ეთნოგრაფიები გვიჩვენებს როგორ ხდება შიშის დაძლევა სივრცულ კონტექსტებში და როგორ იყენებენ დაბალი თუ საშუალო ანაზღაურების მქონე ფენები მორიდებისა და ქუჩაში „სწორად“ მოქცევის სხვადასხვა სტრატეგიებს. თუმცა, პოლიციისა და ადგილობრივი ინსტიტუტების მიერ ცენტრალური რაიონების მიტოვება ამ მაცხოვრებელთა შიშისა და იზოლაციის განცდებს ამძაფრებს.

გარემოს დიზაინის კვლევები დანაშაულს არქიტექტურულ გარემოს უკავშირებს. ასეთი კვლევები ჯერ კიდევ ჯეინ ჯეიკობსის (Jacobs 1961) მიერ დაწერილი სამი რეკომენდაციიდან იღებს სათავეს, რომლებიც უსაფრთხო ქუჩებისა და სამეზობლოების

შექმნას ეხებოდა. თუმცა, ოსკარ ნიუმენი (Newman 1972) პირველი გახლდათ, ვინც საზოგადოების ყურადღება დანაშაულისა და ფიზიკური გარემოს ურთიერთობაზე გაამახვილა. იგი ამტკიცებდა, რომ ადამიანები მაღალ შენობებს უსაფრთხოდ ერთი მარტივი მიზეზის გამო არ თვლიან - მასში მცხოვრებ პიროვნებას საკუთარი ტერიტორიის დაცვა, ანუ მისი კარგად დანახვა და იდენტიფიკაცია არ შეუძლია. ნიუმენი აცხადებს, რომ იზოლირებული ქალაქის ქუჩები მეტი უსაფრთხოების გრძნობას ბადებს იმდენად, რამდენადაც მაცხოვრებელთა მცირე რაოდენობა გარესამყაროსგან დასაცავად მკაცრ საზღვრებშია მოქცეული (Newman 1980). კრიმინალისტმა ტიმოთი კროუმ (Crowe 1991) კონცეფცია - „დანაშაულის პრევენცია გარემოს პროექტირების ხარჯზე" (CPTED) - შეიმუშავა და თავის ფართო პროგრამაში ყველა ადგილობრივი სააგენტო - პოლიცია, სახანძრო, საზოაგოდებრივი სამუშაოები, ტრაფიკი და ადმინისტრაცია - ჩართო. ამასთან, კროუს სამეზობლოების პროექტების დაგეგმარებაში ნიუმენის დამცავი სივრცული კონცეფციებიც არ დავიწყებია.

ზემოთ მოყვანილი სხვადასხვა კვლევა ისეთ სამყაროს წარმოგვიდგენს, სადაც სოციალური კონტროლის ინსტიტუტები მოშლილია. ამ სამყაროში ურბანულ ფორტიფიკაციებს, პოლიციურ კონტროლსა და კლასობრივ (ან რასობრივ) სეგრეგაციას მეტი ნდობით ეკიდებიან. ხსენებულ პრობლემებზე პასუხად სხვადასხვაგვარი მიდგომა გამოიძებნა: *საერთო ინტერესებით გაერთიანებული დასახლებები,* სახლის მფლობელთა ასოციაციები, დაგეგმარებაში შეტანილი ცვლილებები (ანკლავების ტიპის დასახლებების განვითარება), „დანაშაულის პრევენცია გარემოს პროექტირების ხარჯზე", ქუჩაში კონფლიქტური სიტუაციების მორიდება და ქუჩის ზედამხედველობა. იზოლირებული კომუნები საშუალო და მაღალი კლასების სოციალური კონტროლისა და ინტიმურობის მოთხოვნილებებს აკმაყოფილებენ, აგრეთვე განცალკევებაში, არასასურველი სუბიექტების არიდებასა და ზედამხედველობაში ეხმარებიან. იზოლირებული კომუნა თავის თავში ინდივიდის პრეფერენციებს, სოციალურ ძალებსა და ფიზიკურ გარესამყაროს აერთიანებს, რომლებიც არქიტექტურულ რეალობასა და კულტურულ მეტაფორაში არიან მოთავსებულნი.

მეთოდოლოგია

გარემო

სამეცნიერო კვლევებისთვის ნიუ-იორკი და სან-ანტონიო შევარჩიე. ორივე ქალაქი საკმაოდ დიდი, კულტურულად მრავალფეროვანი, ურბანული პოპულაციებით გამოირჩევა. ისინი ურბანული დანაშაულის სიმრავლითაც ხასიათდებიან. ხსენებულ ქალაქებში მზარდი სოციოეკონომიკური უთანასწორობა და სეგრეგაცია შეიმჩნევა, ხოლო საშუალო ფენები გარეუბნებისკენ მიისწრაფიან. მსგავსების მიუხედავად, ეს ორი

ქალაქი შესადარებლად ჩინებულ შესაძლებლობებს იძლევა: განსხვავებები პოპულაციების ზომებსა და სიმჭიდროვეში, იზოლირებული კომუნების სხვადასხვაგვარი განვითარების ისტორიები, იზოლირებული კომუნების სხვადასხვაგვარი მასშტაბები და დიზაინი, სამართლებრივი სტრუქტურები, პოლიტიკური სტრუქტურები, რეგიონალური დანაშაულის დონე, კულტურული კონტექსტები და ქცევითი ნორმები.

სან-ანტონიო საშუალოზე დიდი ქალაქია, სადაც ბოლო პერიოდში ბევრი ახალი გარეუბანი გაჩნდა და მისი ცენტრის განახლებაც აქტიურად მიმდინარეობს. კედლებით იზოლირებული კომუნების კვლევა თავდაპირველად სწორედ სან-ანტონიოს განაპირა უბნებში მომიწია, სადაც საშუალო ფენის თეთრკანიანი თინეიჯერები ახლო-მახლო მცხოვრებ „მექსიკელთა“ მიმართ არსებულ შიშებზე მესაუბრნენ. ნიუ-იორკი აშშ-ს აღმოსავლეთ სანაპიროს გლობალური ქალაქია, მრავალფეროვანი დიზაინებითა და კულტურული თუ ინდუსტრიული მახასიათებლებით გაჯერებული. მიუხედავად იმისა, რომ ბრუკლინში მდებარე სიგეიტის დახურული კომუნა იზოლაციის ისტორიული განვითარების თვალსაჩინო ნიმუშს წარმაოდგენს, ამ ხნის განმავლობაში ნიუ-იორკსა და მის შემოგარენში სულ რამდენიმე ახალი იზოლირებული კომუნა შეიქმნა.

შესასწავლად გარეუბნებში ახლად აგებული სახლები ავარჩიე, რომლებიც ქალაქის ცენტრიდან 30-45 წუთის სავალ იზოლირებულ კომუნებში მდებარეობდნენ. ნიუ-იორკში ცალკეული ბინის ფასი 650,000 ათასი დოლარიდან 880,000 ამადე მერყეობდა, ხოლო სან-ანტონიოში 350,000-იდან 650,000-ამდე. ფასების შეუსაბამობა უძრავი ქონების ბაზრებს შორის არსებულ განსხვავებებზე მეტყვლებს და არა რეზიდენტების სოციოეკონომიკურ სტატუსზე ან ცხოვრების ხარისხზე. ყოველ იზოლირებულ კომუნას საკუთარი რეგიონალური სტილი და დიზაინის მახასიათებლები გააჩნია, მაგრამ თითოეული მათგანი 5-6 ფუტის (მიახლ. 150-180სმ.) სიმაღლის ქვის კედლითაა გარშემორტყმული, რომლის მთლიანობას მხოლოდ კარები არღვევენ, ხოლო მონიტორინგი ან უშუალოდ ცალკეული პიროვნების მიერ (ნიუ-იორკი) ან ცენტრალური დაცვის ოფისში მდებარე სათვალთვალო კამერის საშუალებით ხორციელდება (სან-ანტონიო).

ნიუ-იორკი ძველ კარ-მიდამოებზეა გაშენებული, თავდაპირველ მემამულეთა სახლებმა მოგვიანებით საზოგადოებრივი ცენტრების ფუნქცია იტვირთეს. ინდივიდუალური სახლები დიდია და უმეტესად ორსართულიანი. ისინი სხვადასხვა ტრადიციულ სტილზეა ნაშენი: ვხვდებით ჰემპტონის კოტეჯის, ნანტაკეტის სოფლის, შუა ატლანტიკური კოლონიალურ და დასავლური რანჩოს ყაიდის ნაგებობებს. სახლები მიხვეულ-მოხვეული მთავარი გზის გარშემო ორგანიზებულად არიან განლაგებულნი. მთავარ ქუჩას უამრავი ჩიხი უერთდება, რაც კლასტერულ დასახლებებს წარმოქმნის. დანარჩენი საკუთრება პარკის მსგავსი ატმოსფეროს შესაქმნელადაა დატოვებული.

ვინაიდან ისინი *საერთო ინტერესებით გაერთიანებულ დასახლებებს* წარმოადგენენ, საზიარო პრობლემებს სახლის მფლობელთა ასოციაციები აგვარებენ. ბოლო მშენებარე კომუნაში 141 სახლი, ტენისის კორტები, საცურაო აუზი და კლუბის შენობა გაერთიანდება. ფართები უკვე მთლიანად გაყიდულია, მიუხედავად იმისა, რომ ბევრი სახლი ჯერ არც კი აშენებულა.

სან-ანტონიოს იზოლირებული კომუნა უფრო ფართო, ჩრდილოეთ სან-ანტონიოს დეველოპმენტის ნაწილია, რომელიც საცურაო აუზებით და რესტორნებით გაწყობილ გოლფისა და ჩოგბურთის კერძო კლუბებზეა ორიენტირებული. ჩემ მიერ გამოკვლეულ დანაყოფში, რომელსაც 6 ფუტის სიმაღლის კედელი აქვს შემოვლებული, 120 კერძო ფართი და ერთი გოლფის მოედანი შედის. მთავარი შესასვლელი ელექტრონული დისტანციური გადამცემის საშუალებით იღება ან კარს მცველი აღებს, რომელიც შემსვლელ-გამომსვლელებს ვიდეო კამერის საშუალებით აკვირდება. მთავარი გზა ორადაა გაყოფილი და შედარებით პატარა, ჩიხებით დაბოლოებულ ქუჩებად იტოტება. სახლები მეტწილად კოლონიალურ ყაიდაზე ნაგებ, აგურის ორსართულიან შენობებს წარმოადგენენ. გვხვდება სკოტსდეილის დიზაინით შელესილი კონსტრუქციებიც - რანჩოს სტილის აგურის ერთსართულიანი შენობები. ამ სტატიის წერის დროს სახლების ნახევარზე მეტი უკვე დასრულებულები იყვნენ, ზოგი კი ჯერაც მშენებლობის პროცესში გახლდათ.

მეთოდები

ამ კომუნებში შეღწევის უფლების მოსაპოვებლად ოჯახური კონტაქტები და უძრავი ქონების დაინტერესებული აგენტები გამოვიყენე; ამის მიუხედავად, ინტერვიურების ჩაწერა ნელი და რთული პროცესი გამოდგა. ინტერვიუების ჩაწერის ნებართვა რომ მივიღე, ნიუ-იორკში ეკოლოგიური ფსიქოლოგიის სტუდენტებთან - ელენა დანაილასთან და ენდრიუ კირბისთან ერთად ვიშრომე, სან-ანტონიოში კი მარტომ მომიწია მუშაობა. კვლევის ტექნიკად „თოვლის გუნდის" პრინციპი შევარჩიე - თითოეული რესპოდენტი შემდეგი ინტერვიუს ობიექტის განსაზღვრაში მეხმარებოდა. ზოგიერთ შემთხვევაში მთავარი ინფორმატორი პირდაპირ იმ ადამიანებზე მიგვითითებდა, ვისაც შეიძლებოდა ჩვენთან გასაუბრების სურვილი გასჩენოდა.

ინტერვიუ ნახევრად-სტრუქტურირებული რეზიდენტული ისტორიის გარშემო იყო ორგანიზებული და 1-2 საათი გრძელდებოდა. ხშირად უიკ-ენდებზე რესპოდენტებთან აუჩქარებლად ვსეირნობდით, რამაც საშუალება მოგვცა მეზობლებს არაფორმალურ გარემოში შევხვედროდით და მათგან მეტი მოწონება დაგვემსახურებინა - სხვა შემთხვევებში ისინი თავიანთ პირად სივრცეებში აგრესიულად გვემალებოდნენ.

ღია კითხვებით გაჯერებულ, არასტრუქტურირებულ ინტერვიუებს სახლებში,

ცოლისგან, ქმრისგან ან ორივესგან ერთდროულად ვიღებდით. რესპოდენტთა უმეტესობა ამერიკაში დაბადებული ევრო-ამერიკელი გახლდათ; თუმცა, სამი ინტერვიუ ისეთ ოჯახში ავიღე, რომელთაგან ერთ-ერთი მეუღლე ლათინო-ამერიკელი, ერთი წყნარი ოკეანის სამხრეთიდან , ერთი კი შუა აღმოსავლეთში დაბადებული იყო. რესპოდენტთა ასაკი 27-იდან 75-წლამდე მერყეობდა; ყველა ქმარი მოქმედი ან პენსიაზე გასული ყოფილი ექიმი, იურისტი ან ბიზნესმენი გახლდათ. ცოლები უმეტესად სახლებში რჩებოდნენ, ქმრები კი ქალაქში სამუშაოდ მანქანით მიემართებოდნენ. ზოგიერთი ქალბატონი, ძალიან ცოტა, ნახევარ განაკვეთზე მუშაობდა.

ანალიზი

სოციალური მოწყობის, სოციალური კონტროლის, ქსენოფობიის, ეთნოცენტრიზმის, კლასობრივი ცნობიერების, სტატუსით აღფრთოვანების, სოციალური მობილობის, რასიზმის, დანაშაულის შიშისა და ძალადობის შიშის საიდენტიფიკაციოდ ინტერვიუებისა და საველე ჩანაწერების კრიტიკული დისკურსული ანალიზი გამოვიყენეთ. ფეირკლაფის (Fairclough 1995) მიხედვით, კრიტიკული დისკურსული ანალიზი გულისხმობს, რომ ენა იმ სოციალური პრაქტიკის ფორმაა, რომელიც ისტორიულად ლოკალიზებულია და სოციალური კონტექსტის მიმართ დიალექტურია; ეს იმას ნიშნავს, რომ ენა ერთსა და იმავე დროს სოციალურად ფორმირებულიცაა და სოციალურად მაფორმირებელიც. გრამშის ნაშრომს თუ მოვიხმობთ, გაბატონებული კლასის პოლიტიკური ძალაუფლება სახელმწიფოებრივი ძალაუფლების, სხვა სოციალური ჯგუფების რეპრესიისა და ინტელექტუალური თუ მორალური ჰეგემონიის კომბინაციას წარმოადგენს. დისკურსი კულტურული ჰეგემონიის სფეროა: „ცალკეული კლასის ან ჯგუფის მთელ სოციუმზე გაბატონება... ნაწილობრივ მისი დისკურსული პრაქტიკებისა და დისკურსული წესრიგის შექმნის შესაძლებლობებითაა განპირობებული“ (Fairclough 1995: 95); ჩემი მხრივ დავამატებდი, რომ ამ დისკურსების „ბუნებრივად“ წარმოჩენაც არანაკლებ მნიშვნელოვანია.

ვინაიდან ენას არასწორად ცხად და მკაფიო ფენომენად აღიქვამენ, ძნელია იმის დანახვა, თუ როგორ ქმნის და გარდაქმნის იგი სოციალურ სტრუქტურებსა და სოციალურ ურთიერთობებს. თუმცა, სოციალური კონტროლი და სოციალური დომინირება ტექსტების - ენის ყოველდღიური სოციალური აქტივობის - მეშვეობით ხორციელდება. ამგვარად, ყოველდღიურობის დისკურსის სოციალური და პოლიტიკური მიზნების გამოსამჟღავნებლად „კრიტიკული ენის ცნობიერების“ შექმნაა საჭირო (Fairclough 1995: 209). კონტექსტის ანალიზის, ტექსტის შექმნისა და ინტერპრეტაციის პროცესების ანალიზის (ამ შემთხვევაში ინტერვიუ) და ტექსტობრივი ანალიზის მეშვეობით კრიტიკული დისკურსული ანალიზი ინტერვიუს ანალიზის ტრადიციული მოდელების პრობლემატიზაციას ახდენს. მაგალითად, ფეირკლაფის თეორიაში დანაშაულისა და ძალადობის შიში დისკურსული პრაქტიკაა, რომელიც

სოციალური და ფიზიკური გაძევების პრაქტიკების „ნატურალიზაციისთვის“ გამოიყენება. კრიტიკული დისკურსის გამოყენება ამ დისკურსის ნატურალიზირებული ჰეგემონიური საფუძვლის გამოვლენის საშუალებას გვაძლევს.

თითოეული ინტერვიუს ტრანსკრიბირება დიქსონისა და რაიქერის (Dixon and Reicher 1997) ტრანსკრიფციის წესების მიხედვით განვახორციელეთ. შემდგომ ინტერვიუების ტრანკრიფციები გადავიკითხე და ყველა ზემოხსენებული კონცეფცია სისტემურად ჩამოვწერე. ამ პროცესმა ძირითადი მონაცემები ჩინებულად გამოკვეთა. საბოლოო ეტაპზე იზოლირებულ კომუნებში ცხოვრებაზე საუბრის სხვადასხვა სტრატეგიის იდენტიფიკაცია მოვახდინე. ლინგვისტური კონსტრუქტების დეტალებმა და მათმა ფუნქციებმა დიალოგის იდეოლოგიური სტრუქტურის ზოგადი მონახაზი წარმოგვისახა. მთავარი მიზანი ცალკეულ თემებთან ან რიტორიკულ სტრატეგიებთან დაკავშირებული შემთხვევების რაოდენობრივი აღრიცხვა კი არა მათი სიტუაციური ეფექტების ილუსტრირება გახლდათ, რაც, ვფიქრობ, გაცილებით მნიშვნელოვანია (Dixon and Reicher 1997: 368).

მიგნებები

ნიუ-იორკი

ნიუ-იორკში აღებული ათი ინტერვიუდან ცხრა რესპოდენტმა იზოლირებულ კომუნაში დასახლების მთავარ მიზეზად ურბანული დანაშაული დაასახელა. მეათე რესპოდენტს გადასახლების მიზეზი პირდაპირ არ უთქვამს, მაგრამ გაიხსენა თუ როგორ მოპარეს ძველ უბანში საკუთარი სახლის წინ მდგარი მანქანა.

ათიდან ცხრა რესპოდენტი ადგილობრივი მიდამოების მკვიდრები იყვნენ, ზოგი ნიუ-იორკ სიტიდან გადმოსახლდა, ზოგი კი ლონგ-აილენდის ურბანული ცენტრიდან. ძველ სამეზობლოებში განვლილ ცხოვრებაზე ბევრი საკმაოდ ხმამაღლა და კრიტიკულად საუბრობს. მაგალითად, შერონი „უსაფრთხოების სანაცვლოდ მზადაა საზოგადოებისგან მიღებულ სარგებელზე უარი თქვას“. მან განაცხადა, რომ ლოკალურად მზარდმა პოლიტიკურმა კორუფციამ და სამეზობლოს გადაგვარებამ უბანში, სადაც ცხოვრების 25 წელი გაატარა, მეტად არაკომფორტულ მდგომარეობამდე მიიყვანა. მიუხედავად იმისა, რომ ძველ სამეზობლოში ყველას იცნობდა და კუთხის მაღაზიებში სიარულიც უყვარდა,

როცა ბლუმინგდეილსმა[3] ჩვენი უბანი დატოვა და მისი ადგილი ქეიმარტმა[4] დაიკავა, ამას სხვანაირი ადამიანების ჯგუფი მოჰყვა თან ... და იქ გაჩერება უსაფრთხო აღარ იყო ... ვფიქრობ, შემოღობილ სამეზობლოში ცხოვრება გაცილებით უსაფრთხოა ... აქ მანქანას მაინც არ მომპარავენ საკუთარი გარაჟიდან ... [ძველ სამეზობლოში] მანქანის სიგნალიზაციის გაგონებაზე ყოველთვის ფანჯრიდან ვიხედებოდით. ჩემს ქალიშვილსა და სიძეს, რომლებიც მეზობლად ცხოვრობდნენ, ორჯერ მოპარეს მანქანა.

ბარბარამ და მისმა ქმარმა, ალვინმა, საკუთარი წარსული სხვაგვარად წარმოგვიდგინეს:

ალვინი: [ჩვენი ძველი სამეზობლო] საკმაოდ განათლებული საზოგადოება გახლდათ. ყოველი მათგანი კოლეჯში დადიოდა, რაც ოჯახის მდგომარეობას უსვამდა ხაზს. იცით, ეს მართლაც საოცარი საზოგადოება იყო. მაგრამ ახალა იგი იცვლება, შინაგანი ტრანსფორმაციები მიმდინარეობს.

ბარბარა: ეს ეთნიკური ცვლილებებია.

ალვინი: დიახ, ეთნიკური ცვლილებები, კარგი ნათქვამია.

ელენა: დიდი ხანია ეს ცვლილებები დაიწყო?

ბარბარა: სავარაუდოდ, ბოლო 7-8 წელია...

ძველ სამეზობლოში დარჩენა არც სინტიას სურდა. თავიდან მას საერთოდ არ უნდოდა კერძო სახლში ცხოვრება, რადგან მარტო დარჩენის ეშინოდა. ის ქუინსში გაიზარდა, სადაც კერძო სახლში ცხოვრება დიდ საფრთხესთან იყო დაკავშირებული - მათ ხშირად ძარცვავდნენ. მისი ბავშვობისდროინდელი სახლი მდიდარ სამეზობლოში მდებარეობდა და ქურდებმა მშვენივრად იცოდნენ, რომ ძვირფასი საგნების მოპარვა იოლად შეეძლოთ:

სინტია: ქუინსის სამეზობლოში ბევრი მეგობარი მყავდა. ბოლო წელიწადნახევარში იქ 48 ძარცვა მოხდა. თან ეს ის სახლები იყო, დაცვაც რომ ყავდათ და ძაღლებიც...

ელენა: და იზოლირებული კომუნის საზღვრებშიც ხომ არ ყოფილან?

სინტია: არა. მათ ჰქონდათ სიგნალიზაცია, მაგრამ ქურდებს ეს ვერ აკავებდათ - საგანგაშო და სატელეფონო სადენებს გარედან ჭრიდნენ. ეს ყველაფერი მოსვენებას არ მაძლევდა და ერთხელაც ჩემს თავს ცხადად ვუთხარი, რომ მე შეიძლება

3 Bloomingdale's - მაღალხარისხიანი საცალო მაღაზიების ქსელი, სათაო ოფისი ამერიკის შეერთებულ შტატებში (მთარგმნ. შენიშვნა).

4 Kmart - ფასდაკლებული საქონლის მაღაზიათა ქსელი, სათაო ოფისი ამერიკის შეერთებულ შტატებში (მთარგმნ. შენიშვნა).

გამქურდონ. სწორედ ამან მაიძულა იმ უბნიდან გადმოსვლა...

სალიმაც ასევე იგრძნო, რომ სამეზობლო, სადაც ცხოვრობდა, ცვლილებებს განიცდიდა: მას ჰქონდა პრობლემები მანქანის პარკირებისას, ღამით ადამიანები მის მიერ გადაყრილ ნაგავში იქექებოდნენ. ტერასიდან ველოსიპედი მოპარეს, მის მეგობარს კი მანქანა. სალის ქმარს ხშირად უწევდა მოგზაურობა, ის კი ვერსად მიყვებოდა, რადგან ბინის გაქურდვის ეშინოდა. მათ უყვარდათ ძველი სამეზობლო, მაგრამ ეს უკანასკნელი უსაფრთხოებას და კომფორტს ვეღარ სთავაზობდა. ამრიგად, იზოლირებულ საზოგადოებაში გადასვლა გადაწყვიტეს, სადაც თავს უფრო დაცულად იგრძნობდნენ. სალის თქმით, შემოსაზღვრულ კომუნაში გადასვლის შემდგომ მან უდიდესი შვება იგრძნო, რადგან სახლთან დაკავშირებული პასუხისმგებლობებისა და პარკირების პრობლემებისგან სრულიად გათავისუფლდა. იგი ამბობს:

> ყოფილ სახლში თავს ტუსაღად ვგრძნობდი... ქუჩაში მანქანას დიდი ხნით ვერ ვაჩერებდი, რადგან მეშინოდა, რომ დაბრუნებისას მისი რომელიმე ნაწილი ან თავად მანქანა აღარ დამხვდებოდა... ამრიგად, ახლად ნაპოვნი თავისუფლების წყალობით უამრავი რამის გაკეთება შეგვიძლია, რასაც ადრე არ ვაკეთებდით...

ჰელენი შენიშნავს, რომ „როცა შენს საკუთრებას მაღალი კედლები იცავს და მხოლოდ ერთი დაცული შესასვლელი გააჩნია, ღამით შინ დაბრუნება სასიამოვნოა, რადგან იცი, რომ პრაქტიკულად ქურდობის შესაძლებლობა აღარ არსებობს. მისთვის უსაფრთხოება

> მთავარი საზრუნავი არაა, მაგრამ მაინც ძალიან მნიშვნელოვანია. სხვაგვარად რომ იყოს... ორი აკრი მიწის ფართობზე მდებარე ქონებას არ შევიძენდი... ირგვლივ არც ბავშვებია... მთელი დღე მარტო ვარ... ჩემი ქმარიც გვიან ბრუნდება სახლში. მე არ მინდოდა ორი აკრი მიწით გარშემორტყმული ვყოფილიყავი, თუმცა, რას ვიზამ.

ძველ სამეზობლოში მას ჰყავდა მეგობრები, რომელთა ბინებს ხშირად ტეხდნენ და რომლებიც თავს უბედურად გრძნობდნენ. მისი აზრით, შესასვლელის მცველები პრობლემას ბოლომდე ვერ ხსნის, მაგრამ ქურდებს მათთვის გვერდის ავლა მაინც გაუჭირდებათ. ჰელენის დედაცა და ბავშვებიც იზოლირებულ კომუნებში ცხოვრობენ.

სან-ანტონიო

სან-ანტონიოში აღებული ინტერვიუებიდან ცხრა რესპოდენტმა გადასვლის მიზეზად „სხვების“ დანაშაული და მათდამი არსებული შიში დაასახელეს. დიასახლისები ფელიცია და დონა იმგვარ საფრთხეებზე დარდობენ, მათ შვილებს რომ შეიძლება დაემუქროთ.

ფელიცია იმ შიშებზე საუბრობს, რომლებიც დანაშაულისა და სხვა ადამიანების მიმართ გააჩნია:

სეტა: ...შეიცვალა რამე მას შემდეგ, რაც იზოლირებულ საზოგადოებაში ხართ?

ფელიცია: დიახ. ჩემს ქალიშვილს გარეთ გასვლისა და თამაშის მეტი თავისუფლება აქვს. ჩვენ სან-ანტონიოში ვცხოვრობთ და დარწმუნებული ვარ მთელმა ქვეყანამ იცის თუ რა ხშირია აქ ბავშვების მოტაცება... ჩემი ქმარი არასოდეს უშვებდა მას გარეთ სათამაშოდ მოზრდილის მეთვალყურეობის გარეშე. ახლა ყველაფერი შეიცვალა. იმის საშუალებაც კი გვაქვს, რომ ღამითაც ვისეირნოთ, თუ ამის სურვილი გვექნება. თუმცა, მედალს ორი მხარე აქვს.

სეტა: რას გულისხმობთ?

ფელიცია: რამდენიმე რამეს. უპირველეს ყოვლისა, კარგად რომ დაფიქრდები, დაცულობის გრძნობა რამდენადმე მოჩვენებითია, რადგან ჩვენი უსაფრთხოების მუშაკები, ასე ვთქვათ, „სუპერმენები“ არ არიან, და ვისაც უნდა ჭიშკარს გადაახტეს, ის გადაახტება კიდეც... დაცულობის შეგრძნება ზოგჯერ მოჩვენებითია, რის გამოც თავდასხმის შემთხვევაში შეიძლება უფრო მოწყვლად მდგომარეობაში აღმოვჩნდეთ, ვიდრე უწინ ვიყავით.

...

სეტა: ვინ ცხოვრობს თქვენს კომუნაში?

ფელიცია: პენსიონერები, რომელთაც არ უნდათ დიდი ეზოები ჰქონდეთ... ადამიანები, რომლებსაც ოჯახების გაზრდა უფრო დაცულ გარემოში სურთ [დიდი პაუზა].

სეტა: ანუ?

ფელიცია: ბოლო წლებში, ჩვენ გარდა უამრავი ოჯახი გამოდასხლდა იზოლირებულ კომუნებში, რისი გაკეთებაც „ფრთაშესხმულმა შიშმა“ აიძულათ. უამრავ ადამიანს ვიცნობ, ვინც მხოლოდ და მხოლოდ დამცავი კედლების გულისთვის გადმოსახლდა ჩვენთან, ცარიელი კედლების გულისთვის.

სეტა: მართლა ასეა?

ფელიცია: დიახ. მე ხომ გიამბეთ ოჯახზე, რომელთაც სახლის შეძენა სურდათ [ფელიციას ჩაკეტილ საზოგადოებაში], რადგან ისინი ბევრჯერ გაქურდეს.

...

ფელიცია: როცა ამ სახლს ვტოვებ და ცენტრში გავდივარ [იცინის], ცოტა არ იყოს, ჩვეულებრივ ურბანულ გარემოში ყოფნის მეშინია, სადაც აქაური შეზღუდვები არ მოქმედებს... ვეცდები გასაგებად აგიხსნათ. ქალაქის ჩრდილოეთის ცენტრალური ნაწილის მოსახლეობა უმეტესად საშუალო და მაღალი კლასისგან შედგება.

წერტილი. ღარიბები აქ თითქმის არ არიან. ნებისმიერ მაღაზიაში რომ შეხვიდეთ და მიმოიხედოთ, მხოლოდ საშუალო კლასის თქვენნაირ წარმომადგენლებს დაინახავთ. ანუ უფრო იზოლირებულად იგრძნობთ თავს. მაგრამ ქალაქის ცენტრში, რომელიც უფრო მრავალფეროვანია და ყველა ჯურის ხალხი დაიარება, მეშინია გასვლა.

სეტა: გასაგებია.

ფელიცია: ღარიბების დანახვისას ჩემს ქალიშვილს ძალიან ეშინია.

სეტა: და რით ხსნით ამას?

ფელიცია: მას არ ჰქონია ასეთ ადამიანებთან საკმარისი შეხება. ერთხელ სატვირთო მანქანას მივყვებოდით, სადაც რამდენიმე მუშა იჯდა, უკან კი აღჭურვილობა ელაგათ. შუქნიშანზე მათ გვერდზე მოგვიწია მანქანის გაჩერება. ჩემს ქალიშვილს უნდოდა რაც შეიძლება მალე დავძრულიყავით, რადგან ეშინოდა, რომ ის კაცები გადმოვიდოდნენ და რამეს დაუშავებდნენ. რატომღაც მუშების შესახედაობამ ძალიან დააფრთხო. ავუხსენი, რომ ისინი მშრომელები იყვნენ, რომლებიც „ქვეყნის ხერხემალს“ წამოადგენენ, სამუშაოდან მოდიოდნენ და ა.შ., მაგრამ ამაოდ...

დონას უსაფრთხოებასთან დამოკიდებულება თავისი ვაჟით განისაზღვრება. ფელიციას მსგავსად მასაც გათვითცნობიერებული აქვს, რომ იზოლირებულ კომუნებში არსებული უსაფრთხოების გრძნობა ხშირად მოჩვენებითია. ზოგჯერ მასაც ჰგონია, რომ ეს მასა და მის შვილებს უფრო დიდ საფრთხეში აგდებს:

დონა: იცით, ჩემი პატარა ბიჭი სულ შეშინებულია... მას აქ სრულიად სხვა სამყარო დახვდა.

სეტა: მართლა?

დონა: სრულიად განსხვავებული სამყარო. აქ აღარავინ ფიქრობს იმაზე, რომ ქუჩაში უბრალო გამვლელმა შეიძლება ზიანი მოგაყენოს.

სეტა: ჰმ... გასაგებია.

დონა: ...ჩემი ქმრისთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი ყოველთვის ბავშვების უსაფრთხოება იყო. ახლა აღარ ვნერვიულობთ, როცა ისინი გარეთ გადიან და არ ვღელავთ იმაზე, რომ მათ ვინმე მოიტაცებს... ჩვენ საკმაოდ უსაფრთხოდ ვგრძნობთ თავს და შესაძლოა ეს არასწორი იყოს.

სეტა: რატომ?

დონა: იცით, ჩვენთან გარეთ მუშები მუშაობენ და ვფიქრობთ, რომ „ბავშვები უსაფრთხოდ არიან გარეთ“... სხვა სამეზობლოში შვილს მხედველობის არედან

ერთი წუთითაც არ გავუშვებდი. რა თქმა უნდა, მაშინ ისინი უფრო პატარები იყვნენ. მეზობელ ქუჩაზე გადასვლას ვუკრძალავდი. არ ვიცოდი ქუჩაში დიდი მოძრაობის დროს ვინ რა სისწრაფით დაქროდა ან როდის მოიტაცებდნენ ბავშვს. აქ კი ასე არ ვაკეთებ და ყველაფერი სხვანაირადაა...

სან-ანტონიოს სხვა რესპოდენტები უსაფრთხოებისადმი საკუთარ დამოკიდებულებას ნაკლები დრამატიზმით გამოხატავენ და უფრო მეტად გადასახადებსა და თავდაცვის სისტემის ხარისხზე კონცენტრირდებიან. ჰარისა და მისი მეუღლის აზრით, იზოლირებული საზოგადოების მთავარი ღირსება იმაში მდგომარეობს, რომ „ყველა გამვლელს არ შეუძლია აქ შემოეხეტოს“. თუმცა, ისინი ფრიად წუხან სახელმწიფოს მხრიდან კერძო იზოლირებული კომუნებისთვის გადასახადების დაწესების პოლიტიკით.

კარენი იზოლირებულ საზოგადოებაში შემთხვევით მოხვდა:

კარენი: აქ შემთხვევით მოვხვდი... მაგრამ აქაური ცხოვრების მერე სხვაგან გადასვლა გაგვიჭირდება...

სეტა: რატომ?

კარენი: იმიტომ, რომ... ეს ძალიან კარგი სამეზობლოა და ამავე დროს ქვეყნის სხვა ნაწილში მდებარე უბნები, სადაც შესვლა უპრობლემოდ შეიძლება... დაცული ზონა არ არის და ხშირად მკვლელობი და ყაჩაღობებიც ხდება... როგორ ფიქრობთ, რატომ ეცდებიან ბოროტმოქმედები აქ შემოღწევას, როცა შეუძლიათ სადმე სხვაგან - დაუცველ ტერიტორიებზე შეიჭრან? უეჭველია, რომ ეს მათი შემაკავებელი ფაქტორია.

სხვა რეზიდენტები დარწმუნებული არ არიან, რომ დაცული შესასვლელი შემაფერხებელი ფაქტორია. ედიტი მცველებთან მის უთახმოებაზე საუბრობს, რომლებიც ღამით პატრულირებენ და უსაფრთხოების კამერების საშუალებით ალაყაფს მეთვალყურეობენ. მისი აზრით, დაცვა თავის მოვალეობას თავს ვერ ართმევს. სხვა რესპოდენტმა აღნიშნა, რომ მცველის მიერ შესასვლელის მეთვალყურეობის დროს შეიძლება ორი სხვადასხვა მანქანა ერთდროულად შევიდეს და საფრთხე შეიქმნას.

ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, რომ რეზიდენტები მუდამ უსაფრთხოებასთან დაკავშირებული საკითხებით არიან შეპყრობილნი და ამას ბოლო არ უჩანს. სან-ანტონიოსა და ნიუ-იორკში მდებარე იზოლირებულ კომუნებში მაცხოვრებელთა უმრავლესობას ბინის გაქურდვის საწინააღმდეგო სიგნალიზაცია აქვთ ჩართული და მას დღისითაც კი არ თიშავენ.

კრიტიკული დისკურსული ანალიზის შედეგები

დაფარული სოციალური ღირებულებების გამოსააშკარავებლად ინტერვიუების ის სექციები გადავარჩიე, რომლებშიც „სხვებზეა“ საუბარი (იხილეთ ფელიციას, ბარბარას და ალვინის ზემოთ მოყვანილი ციტატები). იმის გულისყურით გამოკვლევა მსურდა, რასაც მაიკლ ბილიგი „დიალოგურ არაცნობიერს“ უწოდებს, - ესაა კონცეფცია, რომლის საშუალებით რეპრესიული პროცესების შესწავლა დისკურსულადაა შესაძლებელი (Billig 1997: 139). ჩემი ვარაუდით, ზოგიერთი სამხილი, რომელსაც ვეძებდი, „რეპრესირებულია“; იგი არამარტო ინტერვიუერისთვისაა დაფარული, რადგან კლასზე და რასაზე საუბარი სოციალურად გაუმართლებელია, არამედ რესპოდენტისთვისაც, რადგან ხსენებული საკითხები ფსიქოლოგიურადაც მიუღებელია. ბილიგის თანახმად (Billig 1997), დიალოგურ ინტერაქციას შეიძლება როგორც რეპრესიული, ისე ექსპრესიული ფუნქცია ჰქონდეს, ანუ ის, რაც ითქვა, შესაძლოა იმის გასარკვევად გამოვიყენოთ, რაც არ თქმულა.

მოდელად დიქსონისა და რაიქერის (Dixon and Reicher 1997) სტატია ავიღე და ფოკუსირება ჯგუფთაშორის კონტაქტებზე მოვახდინე, რათა რასისტული პრაქტიკების შენარჩუნების, გამართლების ან გამოწვევის ნარატივები გამომევლინა (1997: 368-369). მაგალითისთვის, დიქსონმა და რაიქერმა მათი რესპოდენტების რასისტული ატიტუდების „უარმყოფელი მტკიცებების“ გამოაშკარავება შეძლეს, როცა კითხვებს სამხრეთ აფრიკაში მდებარე დასახლებაში მცხოვრებ ახალ შავკანიან მეზობლებზე უსვამდნენ. ჩემს ინტერვიუებშიც სან-ანტონიოს „მექსიკელ მუშებზე“ და ნიუ-იორკის „ბოლოდროინდელ იმიგრანტებზე“ მსგავსი კითხვები დავსვი, რათა „უარმყოფელი მტკიცების“ პროდუცირება გამომეწვია და შედეგად იზოლირებული საზოგადოების მაცხოვრებელთა მიერ გამოყენებული სოციალური კატეგორები უკეთ გამეგო.

მაგალითისთვის, ქალაქის საშუალო კლასზე ხანგრძლივი დისკუსიის შემდეგ ფელიციამ საკუთარ ქალიშვილზე მიამბო, რომელსაც მუშების ძალიან შეეშინდა. იგი მონაყოლს „უარმყოფელი მტკიცებით“ ამთავრებს და ქალიშვილს უხსნის, რომ ისინი „მშრომელები“ არიან და „ქვეყნის ხერხემალს“ წარმოადგენენ. ფელიციას „უარმყოფელი მტკიცება“ ნათლად მიუთითებს, რომ მას სოციალური კატეგორიები სიღრმისეულად აქვს გააზრებული და ამ კატეგორიებს საკუთარი დისკურსული მიზნების ლეგიტიმაციისთვის იყენებს.

„უარმყოფელი მტკიცების“ კიდევ ერთ ნიმუშს ნიუ-იორკის იზოლირებულ კომუნაში მცხოვრები ცოლ-ქმარი წარმოადგენს, როცა ისინი თავიანთი ურბანული სამეზობლოს გადაგვარებაზე საუბრობენ. ალვინს, რომელიც მათი გადმოსახლების მიზეზების გამოხატვას ცდილობს, ბარბარა ეუბნება, რომ „ეთნიკური ცვლილებების“ ბრალი იყო. ალვინიც უმალ აიტაცებს ამ ტერმინს, რათა უხერხული ტრანსფორმაცია უკეთ დაახასიათოს.

ბოლოდროინდელ პრეზენტაციაში კოლეტ დაიუტი (Colette Daiute - პირადი ურთიერთობა) გამოკითხვით ნარატივის დადგენის ხუთ გზას გვთავაზობს: (1) მოვლენის მოყოლა, (2) მოვლენის შეფასება, (3) მოვლენის მნიშვნელობის კონსტრუირება, (4) მოვლენის კრიტიკა და (5) რესპოდენტის სოციალური პოზიციონირება. მისი მეთოდი რესპოდენტთა გამოუთქმელი დისკურსული მიზნების იდენტიფიკაციაში ფრიად დამეხმარა. მაგალითად, სინტია ამბობს, რომ ქუინსში მის სამეზობლოში შარშან 48 ქურდობაზე მეტი დაფიქსირდა. შემდგომ იგი ამ ქურდობების შეფასებას იწყებს და მიუთითებს, რომ გაძარცულ სახლებს დაცვა და ძაღლები გააჩნდა, მაგრამ იზოლირებულები არ იყვნენ. შემდგომ იგი ამ ორი მტკიცების ლოგიკას იშველიებს, რათა იზოლირებულ კომუნაში გადასახლების მნიშვნელობის კონსტრუირება მოახდინოს. ბოლოს კი საკუთარ მიდგომასაც აკრიტიკებს: „ეს ყველაფერი მოსვენებას არ მაძლევდა და ერთხელაც ჩემს თავს ცხადად ვუთხარი, რომ მე შეიძლება გამქურდონ“ და საკუთარი თავის პოზიციონირებას იმ ხალხის გვერდით ახდენს, ვინც იზოლირებულ კომუნებში ბინადრობს (გონიერი პიროვნებები) და არა იმათთან, ვინც მის გარეთ ცხოვრობს (გაქურდვის საფრთხის ქვეშ მყოფი ადამიანები).

დასკვნა

ეს სტატია იზოლირებულ საზოგადოებაში მცხოვრები საშუალო და მაღალი ფენის წარმომადგენლების ურბანული შიშის დისკურსს იკვლევს, რომელიც დანაშაულისა და ძალადობის მიმართ გააჩნიათ. იგი „ფრთაშესხმული შიშის“ წყალობით ამ მაცხოვრებელთა იზოლირებულ კომუნებში გადასახლებასაც ეხება. კვლევამ ძალადობისადმი შიშის დისკურსსა და მზარდ კლასობრივ დომინირებასა და სეპარატიზმს შორის კომპლექსური ურთიერთკავშირი გამოავლინა, რაც შემდეგი მოვლენების იდენტიფიკაციით განხორციელდა: განცალკევებული საზოგადოებების მშენებლობის კლასობრივი სტრატეგიები, კერძო სამეზობლოების და საჯარო სივრცის განვითარება, შემზღუდველი ხელშეკრულებებისა და დარაიონების მუნიციპალური ნორმების დანერგვა. ძალიან განვიცდი იმ ფაქტს, რომ იზოლირებული საზოგადოების მიერ წარმოქმნილი კედლები, დაცული შესასვლელები, მცველები და სოციალური კონტროლის ფორმები, თავის მხრივ, განცალკევებული გარეუბნის ლანდშაფტს წარმოშობს, რომელშიც კლასობრივი დომინირება და ძლიერი რეზიდენტული (რასობრივი, კლასობრივი, ეთნიკური) სეგრეგაცია შეინიშნება. თუ კარგად გავიაზრებთ როგორ ხდება ამ ლანდშაფტის მიერ ურბანული შიშის ლეგიტიმაცია, იმასაც მოვფენთ ნათელს, თუ როგორ აყალიბებს დიზაინის ეს ახალი ფორმა უთანასწორობას.

მოდერნული სოციუმის ორგანიზაციის ფორმებში დრამატული ცვლილებები შეინიშნება, რაც იზოლირებული კომუნების მსგავს კონტროლირებადი სისტემებისკენ სწრაფვასაც მოიცავს. ეს საზოგადოებები ამერიკის ისეთ ღირებულებებს უქმნიან საფრთხეს, როგორიცაა დემოკრატია, მრავალფეროვნება და რასობრივი ინტეგრაცია. საჯარო სივრცეების - ქუჩების, პარკების, სკოლების - პრივატიზაცის ერთ-ერთი მიზეზთაგანი სწორედ იზოლირებული კომუნებია. იმის გაგება თუ როგორ უწყობს შიშის დისკურსი ამგვარი კომუნების შექმნას ხელს, იმ ზოგადი დისკურსების (კატასტროფის, საგანგებო სიტუაციისა და პანიკის) გაანალიზებაშიც დაგვეხმარება, რომლებიც სამოქალაქო საზოგადოებისა და სოციალური წესრიგის ძირგამომთხრელ „მორალურ პანიკას“ ქმნიან. დანაშაულის შიშზე დაფუძნებული მორალური პანიკის რიტორიკისა და პოლიტიკური ასპექტების გააზრება საჯარო სვრცეებთან დაკავშირებული სამომავლო გადაწყვეტილებების მიღებაში დაგვეხმარება და იმის დადგენასაც შევძლებთ, შეუწყობს თუ არა ლანდშაფტი დემოკრატიულ პრაქტიკებს ხელს (Katz 2001).

მოცემული კვლევა იმ მზარდი ლიტერატურის ნაწილია, რომელიც სივრცული ანალიზისა და გარემოში კოდირებული სოციალური ურთიერთობების მნიშვნელობაზე იქმნება. კერძოდ, იზოლირებული კომუნების კვლევა არქიტექტურული გარემოს ერთობლივად შექმნის ფსქიოლოგიურ და მოტივაციურ განზომილებებს ამჟღავნებს, ხოლო ახალი სოციალური და სივრცული ფორმების მნიშვნელობების გაშიფრვისთვის კრიტიკულ დისკურსულ ანალიზს იყენებს. იმავდროულად, აღნიშნული კვლევა ურბანული შიშის მნიშვნელობის ახალ ინსაითებს გვთავაზობს, რადგან ამ გრძნობებს ისეთ დისკურსად განიხილავს, რომლის გაგება უფრო ფართო სოციალურ და პოლიტიკურ კონტექსტშია შესაძლებელი.

გლობალიზაცია, ბავშვობა და ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია

Thomas S. Weisner and Edward D. Lowes

ბავშვობისა და სიყმაწვილის ანთროპოლოგია მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხიდან არაჩვეულებრივად მრავალფეროვან გამოცდილებებს გვთავაზობს. ბავშვობისა და ახალგაზრდობის ფსიქოკულტურული ანთროპოლოგია მთელი მსოფლიოს მასშტაბით კულტურული ცოდნის შეძენას, გარდაქმნას, გაზიარებას, ინტეგრირებასა და ტრანსმისიას ახდენს. ეს სამეცნიერო პროექტი ცენტრალურია გლობალიზაციისა და ბავშვებზე, ყმაწვილებსა თუ ახალგაზრდებზე არსებული გავლენების შესწავლისთვის. გლობალიზაციის პროცესი იმიგრაციის, საბაზრო ეკონომიკისა და პოლიტიკის მეშვეობით მსოფლიოს ნებისმიერ ნაწილზე ზემოქმედებს, შესაბამისად, ბავშვებისა და ახალგაზრდების როლებსაც ცვლის. მაშასადამე, გლობალიზაციის გასაგებად ბავშვებისა და ახალგაზრდების პლურალისტულ, კროს-კულტურულ ჭრილში განხილვაა საჭირო. ფსიქოლოგიურ ანთროპოლოგიასა და კროს-კულტურულ კვლევებს ამგვარი პერსპექტივა ყოველთვის გააჩნდათ. ვინაიდან ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია ლოკალურ კონტექსტებში განვითარებულ პიროვნულ და ოჯახურ ცხოვრებას ინტენსიურად იკვლევს, ეს დარგი გლობალიზაციის ცვლადი ლოკალრი ფორმებისა და მათზე რეაქციების შესასწავლად ფრიად მოხერხებულია. ხსენებული დისციპლინა ოცდამეერთე საუკუნის ბავშვების, მათი ოჯახებისა და გლობალიზაციის ემპირიული გამოკვლევისა და ზოგადპოლიტიკური რეკომენდაციებისთვისაა ზედგამოჭრილი.

ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგიის ეფექტურობის მიუხედავად, დღემდე არ არსებობს კონსენსუსი ისეთ თეორიაზე, რომელიც ლოკალურ და გლობალურ კულტურებში ბავშვებისა და ყმაწვილების სოციალიზაციის პროცესებს მთლიანად მოიცავდა. ამის ნაცვლად, კულტურული კონტექსტების კონცეპტუალიზაციისა და გაზომვის უამრავი კონკურენტული თეორიები გვაქვს. აგრეთვე არსებობს განსხვავებული შეხედულებები, თუ ადამიანის რომელი თვისებებია პასუხისმგებელი კულტურული პრაქტიკების შეძენის, ინტერნალიზაციის, ტრანსფორმაციისა და განხორციელებისთვის - ეს ყოველივე გლობალური ცვლილებების ფონზე განსაკუთრებით საინტერესოა. მიუხედავად იმისა, რომ კულტურის ან გონების ერთი უნივერსალური თეორია არ არსებობს, ხსენებული დისციპლინის უდიდესი უპირატესობა იმაში მდგომარეობს, რომ იგი კულტურული კონტექსტის ყოველთვის კონკრეტულ, გაზომვად ასპექტებზეა ორიენტირებული (სპეციფიკური რწმენები, მატერიალური და სოციალური რესურსები, ინტერაქციული ფორმები, სოციოლინგვისტური და საკომუნიკაციო სტილები, ბავშვის ასაკობრივი განსხვავებები). დისციპლინის კიდევ ერთი ღირსება ის გახლავთ, რომ იგი გონებრივ მექანიზმებს და მათ ბავშვობაში ჩამოყალიბებას ეგზომ სერიოზულად უდგება (სწავლის სტილები, დამახსოვრების პროცესები, სცენარები და სქემური ცოდნა, სელფისა და იდენტობის თეორია, ფსიქოდინამიკური მექანიზმები, განვითარების სენსიტიური პერიოდები, სხვადასხვა ასაკში განვითარებული შესაძლებლობები, სხვ.). ზემოთქმული ორი უპირატესობა გლობალიზაციისა და ბავშვობის შესწავლისთვისაც უმნიშვნელოვანესია.

იმისდა მიუხედავად, რომ გლობალიზაცის პროცესები ახალგაზრდა ადამიანების ცხოვრებას სხვადასხვანაირად აყალიბებს, კონტექსტისა და გონების თეორიების *ზოგიერთი* ვერსია გლობალიზაციისა და მისი გავლენების გაგებაში დაგვეხმარება. ბავშვობის ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია ბავშვობის სხვადასხვა ვარიაციების ასაღწერად „დისკურსების" ზოგად და დაუსაბუთებელ ცნებებს არ უბრუნდება (და არც უნდა დაუბრუნდეს). დისციპლინა არც გლობალიზაციის ნეგატიური გავლენების მორალური შეფასებებითაა დაკავებული (და არც უნდა იყოს), ვინაიდან უამრავი მტკიცებულება იმაზე მეტყველებს, რომ ზოგიერთი შედეგი ცალსახად პოზიტიურია, ზოგი მართლაც ნეგატიური, ზოგი კი სულაც კომბინირებული.

ეკოლოგიურ-კულტურული (ეკოკულტურული) პერსპექტივა კონსენსუსური თეორია არ გახლავთ, თუმცა ამ სფეროში საკმაოდ ფართოდაა მხარდაჭერილი (LeVine et al. 1994; Super and Harkness 1997; Whiting and Edwards 1988; Weisner 1997). ეკოკულტურული თეორიები ბავშვების ევოლუციურ შესაძლებლობებსა და ინდივიდუალურ განსხვავებებს (Small 1998) ცნობენ და ცალკეული კომუნების ლოკალურ სოციოკულტურულ კონტექსტებსა და კულტურულ ეკოლოგიაზე ორიენტირდებიან. კულტურული ეკოლოგია ბავშვების განვითარებისთვის მნიშვნელოვან შემდეგ ასპექტებს მოიცავს: კომუნისა და ოჯახის საარსებო საშუალებები და სამუშაო ციკლები; ჯანმრთელობა და დემოგრაფიული მახასიათებლები; საფრთხეები, რაც არსებულ უსაფრთხოებას ემუქრება; შრომის განაწილების ბუნება ასაკისა და სქესის მიხედვით; ბავშვთა ამოცანები, საშინაო, სოცუზრუნველყოფისა და სასკოლო დავალებების ჩათვლით; მამისა და უფროსი დედმამიშვილების როლები; ბავშვთა თამაშები და საბავშვო ბაღების ჯგუფები; ქალების და გოგონების როლები საზოგადოებაში და მათი მხარდასაჭერი საშუალებები; კულტურული გავლენისა და ხელმისაწვდომი ინფორმაციის სხვადასხვაგვარი წყაროები; ჰეტეროგენურობა ბავშვთა აქტივობებსა და ზრუნვის მოდელებში სხვადასხვა სოციუმების მიხედვით (Weisner 1984). ჩამოთვლილი ასპექტების უმეტესობაზე გლობალიზაცია უშუალოდ ზემოქმედებს (მაგ.: აფეთქება ინფორმაციის სხვადასხვაგვარ წყაროებში; სოციუმებში გაზრდილი ჰეტეროგენურობა და ურთიერთგადამფარავი კომუნები; ახალი ტიპის სამუშაო; დემოგრაფიული და მორალური ცვლილებები; ქალებისა და გოგონების სტატუსების ცვლილება).

ყველა კულტურული საზოგადოება ლოკალურ ეკოკულტურულ კონტექსტში ბავშვებს საკუთარი განვითარების *კურსს* ახვევს თავზე. კულტურული კურსი ყოველდღიური ცხოვრების რუტინებისგან შედგება, ხოლო რუტინები კულტურული აქტივობებისგან (ძილის დრო; ვიდეო თამაშებით გართობა; საშინაო დავალება; ტელევიზორის ყურება; სადილის მომზადება; ფეხბურთში ვარჯიში; ბებიასთან ვიზიტი; პატარა ბავშვების მოვლა ფულის სანაცვლოდ). ასეთი აქტივობა კულტურული ანალიზისთვის სასარგებლო ერთეულია: გარდა იმისა, რომ მშობლებისა და

შვილებისთვის გასაგები და მნიშვნელობით სავსეა, ის ეთნოგრაფიული საველე სამუშაოების მსვლელობაზე, სისტემურ დაკვირვებასა და ინტერვიუირების მეთოდებზეცაა პასუხისმგებელი. აქტივობების, როგორც ერთეულების შედარება კროს-კულტურულადაა შესაძლებელი. აქტივობა ბავშვის ან მშობლის მიერ განცდილ იმ მნიშვნელოვან მოვლენასა თუ კონტექსტს წარმოადგენს, რომლის მეშვეობით კულტურის მრავალი საყურადღებო ასპექტის კრისტალიზებას ახდენს. აქტივობები მოიცავს ღირებულებებსა და *მიზნებს*; აქტივობის განსახორციელებლად აუცილებელ *რესურსებს*; ურთიერთობებში ჩაბმულ *ადამიანებს*; *ამოცანებს*, რომელთა მისაღწევად ესა თუ ის აქტივობა ხორციელდება; აქტივობაში აღძრულ *ემოციებსა* და გრძნობებს; *სცენარს*, რომელიც აქტივობის შესაფერისი, ნორმატიული გზით განხორციელებას უზრუნველყოფს. წარმოიდგინეთ კულტურული აქტივობებისგან წარმოქმნილი კულტურული კურსები, რომლებშიც „ვაბიჯებთ“, რომლებზეც ვრეაგირებთ და რომელთაც მთელი ცხოვრების მანძილზე მივყვებით. იბადება მთავარი შეკითხვა: როგორ იცვლებიან ბავშვების კურსები, გამოცდილებები და აქტივობები გლობალიზაციის პროცესების შედეგად (Weisner 2002)?

ეკოკულტურული თეორიის მიხედვით ჩვენი ქცევა ლოკალურად, ეკოლოგიურად და კულტურულად განთავსებული რაციონალობის მიერაა ორგანიზებული (D'Andrade 1986; Shore 1996; Shweder 1991; Strauss and Quinn 1997). „ლოკალური სიტუაცია“ კულტურული საზოგადოების ყოველდღიური რუტინებისა და აქტივობებისგან შედგება. ადაპტაციისა და კომპლექსური გადაწყვეტილებების მიღებისას მშობლები და ბავშვები საზოგადოების ურთიერთდაკავშირებულ, სქემატურ, გაზიარებულ კულტურულ ცოდნას იყენებენ. ამიტომაცაა, რომ მთელი ყურადღება *ლოკალურ*, კონტექსტის შესაბამის რაციონალურ გადაწყვეტილებებზეა გადატანილი. კულტურა განსაკუთრებული ინსტრუმენტია, რომელსაც ბავშვი სიცოცხლესთან ადაპტაციისთვის დაისწავლის. ნებისმიერ კულტურულ საზოგადოებაში ქცევის პატერნებისა და მათი შედეგების გასაგებად მშობლებისა და ბავშვების სცენარები, გეგმები და ინტენციებია მნიშვნელოვანი. ეს სცენარები ყოველდღიური სოციოლინგვისტური კომუნიკაციითა და მეცადინეობით დაისწავლება (Schieffelin and Ochs 1987; Rogoff 1990). ეკონომიკასა და სხვა სფეროებში რაციონალურ არჩევანსა და ხარჯებ-შედეგებზე დაფუძნებული თეორიები აზროვნების იმგვარ მოდელებს წარმოადგენენ, რომლებიც მოცემულ სფეროებში გლობალიზაციის ეფექტების გასაანგარიშებლად გამოიყენება. ადამიანის განვითარება, აზროვნების მოდელები და ინდივიდის დასკვნები, რომელთაც ფსიქოლოგიურ ანთროპოლოგიაში ქცევამდე მივყავართ, ძალიან კომპლექსურია და მრავალი ფაქტორის მიერაა დეტერმინირებული. ამ თვალსაზრისით, ადამიანის ქცევა უამრავი კოგნიტური პროცესის მეშვეობით ყალიბდება, მათ შორისა ფსიქოდინამიკური, სოციალური ინფერენციის, მნიშვნელობაზე ორიენტირებული, მეხსიერების პროცესებთან დაკავშირებული და სხვა ფაქტორები (Garro 2001; Mattingly and Garro 2000; Nisbett and Ross 1980; Schacter 1999).

გლობალიზაცია, ეკონომიკური განვითარება და ბავშვის განვითარება

გლობალიზაცია პროდუქტების, იდეების, სურათ-ხატების, კაპიტალის და ადამიანების სწრაფ გავრცელებას გულისხმობს, რომელიც უწინ დაუკავშირებელ სივრცეებისა და (ეროვნულ ან სხვა სახის) საზღვრების გადალახავს არად დაგიდევთ. ფუნდამენტურად, გლობალიზაცია

მსოფლიოს ქვეყნებისა და ადამიანების მჭიდრო ინტეგრაციაა, რომელიც ტრანსპორტირებისა და კომუნიკაციის ხარჯების უზომო დაცემამ გამოიწვია. აგრეთვე მოიშალა საქონლის, სერვისების, კაპიტალის, ცოდნისა და ადამიანების გადაადგილების ხელისშემშლელი ხელოვნური ბარიერები (Stiglitz 2002: 9).

სტიგლიცი ამტკიცებს, რომ ამ პროცესის წყალობით მსოფლიო უფრო „ინტეგრირებული" გახდა. თუმცა, გლობალიზაციის ეკონომიკური გავლენით არამხოლოდ სიმდიდრის კონცენტრირება, არამედ ხშირად (არა ყოველთვის) მისი ცალკეული ეთნიკური ჯგუფის ძალაუფლების ქვეშ მოქცევაც ხდება. ჩუა აღნიშნავს:

იმის საწინააღმდეგოდ, თუ რას აღნიშნავენ მისი აპოლოგეტები, დასავლეთის გარეთ არსებული თავისუფალი ბაზრები სიმდიდრის თანაბრად გადანაწილებას არ ახდენენ და ყველა განვითარებადი საზოგადოების გამდიდრება სულაც არ ხდება. ამის ნაცვლად, დოვლათი „გადამთიელი" უმცირესობის ხელებში კონცენტრირდა, რაც გაღარიბებულ, ფრუსტრირებულ უმრავლესობაში ეთნიკურ შურსა და სიძულვილს წარმოშობს.

... ქვეყნებში, სადაც ბაზარზე უმცირესობა დომინირებს, დემოკრატიზაციას და არა ბაზრის ეფექტურობის გაძლიერებას ან კაპიტალის შემქმნელ ეფექტებს მძლავრ ეთნონაციონალისტურ, ანტი-საბაზრო წნეხამდე მივყავართ. შესაბამისად, სახეზეა რუტინული კონფისკაციები, არასტაბილურობა, ხალხის საპასუხო რეაქცია ავტორიტარიზმისადმი და ძალადობა.

... ამერიკის შეერთებულმა შტატებმა ბაზრების ექსპორტი უკონტროლო, ლიბერალური სტილით არ უნდა მოახდინოს, რასაც უკვე თავად დასავლეთიც უარყოფს (Chua 2004: 16–17).

მაშასადამე, გლობალიზაციამ შესაძლოა ლოკალური კომუნის დეზინტეგრაციამდეც მიგვიყვანოს და იმ სოციალური მიჯაჭვულობების ფრაგმენტაციას შეუწყოს ხელი, რომლებიც ეკონომიკურ კლასებს, ეთნიკურ ერთობებს, ოჯახებს და რელიგიებს ერთმანეთთან აკავშირებს.

იმავდროულად, შიდა ჯგუფების საზღვრები ფართოვდება და გლობალიზაციის პროცესიც მათში უფრო იოლად აღწევს. გაუმჯობესებულმა გლობალურმა

კომუნიკაციამ და ტრანსპორტირებამ ტრანსნაციონალური კომუნები გააძლიერა, გამგზავნ და მიმღებ ქვეყნებს შორის კავშირები კი გაამყარა, რამაც მთელი მსოფლიოს მასშტაბით დიასპორული ჯგუფების მოღონიერება გამოიწვია (Sutton and Chaney 1987). აშკარაა, რომ მიგრაციის არაეკონომიკური მიზეზები (ღირებულებებით, რწმენებითა და გრძნობებით ფორმირებული მიგრაცია, რომელიც სოციალური სტრუქტურების, ოჯახებისა და რეგიონების ურთიერთდაკავშირებულობას უზრუნველყოფს), გაიოლებული კომუნიკაციისა და კავშირების გამო მეტად რელევანტურია (Jobes et al. 1992).

ხშირად, შვილები დიასპორის და მშობლიური საზოგადოების კავშირის შენარჩუნებაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ. მაგალითად, ტერმინი „პარაშუტის ბავშვები“ იმ ყმაწვილებსა და ახალგაზრდების დასახასიათებლად გამოიყენება, რომლებიც მდიდარმა მშობლებმა არადასვლური ქვეყნებიდან დასავლეთში სასწავლებლად გაუშვეს; დასავლეთში ყოფნისას შვილები საკუთარი ოჯახებისთვის კონტაქტების გაზმასაც ცდილობენ. მეორეს მხრივ, როცა დასავლეთში უკვე მთელი ოჯახი იმიგრირდება, შვილები საკუთარ მშობლებს ხშირად ლინგვისტურ და კულტურულ მთარგმნელებად ევლინებიან (Suarez-Orozco 2001; Weisner 2001b).

გლობალიზაცია პირდაპირ ეკონომიკურ განვითარებას არ ნიშნავს, მაგრამ ისინი, ვინც ბაზრებს ყოველგვარი გავლენებისგან თავისუფალ, არასოციალურ ძალებად განიხილავს, ამ ორ ცნებას ერთმანეთში ურევენ. უპირველეს ყოვლისა ეკონომიკური სისტემები და ბაზრები სოციალური სისტემებია. ეკონომიკური სისტემები როგორც ეკონომიკური, ისე *კულტურული* კარიერის მქონე ადამიანებისგან შედგება, რომლებიც ცდილობენ ეკონომიკური ცხოვრება თავიანთ მიზნებს, მოტივებს, შესაძლებლობებსა და სამყაროს კულტურულ მოდელებს მოარგონ (Weisner 2000). საუკეთესო შემთხვევაში ეკონომიკური განვითარება, გლობალიზაციისგან განსხვავებით, „სოციუმების ტრანსფორმაციას, ღატაკთა ცხოვრების გაუმჯობესებას ემსახურება, საშუალებას იძლევა ჯანდაცვასა და განათლებაზე ყველას სათანადოდ მიუწვდებოდეს ხელი“ (Stiglitz 2002: 252). მსოფლიოს ბავშვების გაეროს შეფასება, რომელიც ანალიზის ერთეულად ერ-სახელმწიფოს იყენებდა და განვითარების ზოგად ინდიკატორებს ეყრდნობოდა, ამ კონცეფციას „ადამიანის განვითარებად“ განსაზღვრავს:

ადამიანის განვითარება ისეთი გარემოს შექმნას გულისხმობს, რომელშიც პიროვნებები საკუთარ პოტენციალს სრულად გამოიყენებენ და პროდუქტიული, კრეატიული ცხოვრების საშუალება ექნებათ. ამგვარი ცხოვრება მათ მოთხოვნილებებსა და ინტერესებთან უნდა მოდიოდეს შესაბამისობაში. შესაბამისად, ეს ძირითადად ეკონომიკურ ზრდაზეა დამოკიდებული, რაც ადამიანის ასარჩევ ალტერნატივებს ამრავლებს. ასარჩევი ალტერნატივების გამრავლებისთვის ადამიანური შესაძლებლობების განვითარებაა აუცილებელი, ანუ იმ დიაპაზონის გაფართოება, რისი გაკეთებაც ან რად გახდომაც პიროვნებას ცხოვრებაში ძალუძს. ადამიანური

შესაძლებლობები ყველაზე უკეთ ხანგრძლივი და ჯანმრთელი ცხოვრების პირობებში ვითარდება; ღირსეული ცხოვრების სტანდარტის დასაკმაყოფილებლად აგრეთვე ინფორმირებულობა, საჭირო რესურსებზე ხელმისაწვდომობა და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩართულობაა მნიშვნელოვანი. ამ ყოველივეს გარეშე უამრავი ასარჩევი ალტერნატივა და ცხოვრებისეული შესაძლებლობა უბრალოდ არასდროს გახდება ხელმისაწვდომი (United Nations Development Program, 2001: 9).

მიუხედავად იმისა, რომ გლობალური პროცესები ფაქტობრივად ბევრ ოჯახსა და ბავშვს ამ ეკონომიკური და სოციალური მიზნების მიღწევაში დაეხმარა, მათ ყველგან სოციალური ან ეკონომიკური ინტეგრაციისა თუ პიროვნული უსაფრთხოების გაზრდა ნამდვილად არ გამოუწვევიათ, ყოველ შემთხვევაში, არა ხსენებული ოჯახებისა და ბავშვებისთვის. ტედ ლეველენის დეფინიცია ამ „უკუგდებას" უსვამს ხაზს - ეს გლობალური დინებების ლოკალური და ღრმად პიროვნული ტრანსფორმაციაა:

თანამედროვე გლობალიზაცია კომუნიკაციის კომპლექსური ტექნოლოგიების, მოგზაურობისა და მსოფლიოს მოდებული ნეოლიბერალური კაპიტალიზმის მიერ ერთად მოყრილი ფინანსების, ვაჭრობის, იდეებისა და ადამიანების მზარდი დინებაა. მასში ამ დინების მიმართ არსებული ადაპტაცია და მისთვის წინააღმდეგობის გაწევაც უნდა მოვიაზროთ (Lewellen 2002: 7–8).

ვინაიდან გლობალიზაცია ცვლილებების მასშტაბსა და გავრცელების არეალს აფართოებს, მას ზემოქმედების უამრავი ხერხი გააჩნია (მედია, სამუშაო, კაპიტალის მიმოქცევა, იმიგრაცია, არტეფაქტები), რომელიც ერებსა და კონტინენტებზე ან ჰომოგენურობას ზრდიან, ან ჰეტეროგენურობას. ზოგიერთი ამტკიცებს, რომ გლობალური გზავნილები და ბაზრები ელიტების მიერ იქმნება და იმართება. ზოგი მის ყოვლისმომცველობას და ტოტალურობას ცხოვრების ყველა სფეროში გრძნობს. ზოგი ბავშვების ბაზარზე ორიენტირებულ ხედვასა და თავად ბავშვობის ახალ დეფინიციებს გლობალურ პროცესებს მიაწერს (Stephens 1995a).

გლობალიზაციის თანმდევი გრძნობა ის გახლავთ, რომ იგი პიროვნულობისა და სელფის არსში აღწევს. ასეთ გლობალურ შეღწევადობაში ინტერნეტი, მობილური ტელეფონები და მედია ცენტრალურ როლს თამაშობენ. მზარდი მიგრაციის წყალობით გლობალური ძალები არამხოლოდ წარმოდგენილ, შორეულ სამყაროში არსებობს, არამედ გადაადგილებული ბავშვებისა და მშობლების რეალური კონტაქტების სახითაც გვხვდება. გლობალიზაცია არამარტო ყოფილი საზღვრების მიღმა დარჩენილ ხალხისა და ადგილების წარმოდგენისა და იდენტიფიკაციის უნარს აძლიერებს, არამედ მათ ახლებურ, მეტად უშუალო, პიროვნულ და ინტიმურ პრაქტიკებში ჩართვასაც გულისხმობს. ეს მართებულია იმისდა მიუხედავად, რომ დღევანდელ მსოფლიოში მცხოვრები ბავშვების დიდი უმრავლესობა საკუთარ სამშობლოში გაიზრდება და დაბადების ადგილს არასოდეს მოშორდება.

გლობალიზაცია დასავლური კაპიტალიზმისა და ინდუსტრიული რევოლუციის წყალობით საუკუნეების წინ დაარსებული გლობალური კომერციის ინტენსიფიკაციის პატერნებზე გაცილებით მეტი გახლავთ. ის მეორე მსოფლიო ომის დასრულების შემდგომ გლობალურ კაპიტალიზმში მომხდარი დრამატული ცვლილებაა (Harvey 1990). 1960-იანებამდე, მსოფლიოს ეკონომიკა მასობრივ პროდუქციასა და მოხმარებას, ამასთან მეტად ცენტრალიზებულ კონტროლის მექანიზმებს („მასშტაბის ეკონომია") ეფუძნებოდა. დღესდღეობით იგი უფრო და უფრო მიიწევს „მოქნილი აკუმულაციის" ტიპის ეკონომიკისკენ (Harvey 1990: 147), რომელშიც გლობალური წარმოება და ფინანსების კონტროლი დეცენტრალიზირებულია და უფრო მეტად „სფეროს ეკონომიას" ეფუძნება. ამ ცვლილებას შრომის ბაზრების ორგანიზაციაზე სიღრმისეული გავლენა აღმოაჩნდა, როგორც ერ-სახელმწიფოებში, ისე ერ-სახელმწიფოებს შორის; ამან ინფორმაციული და კომუნიკაციური ტექნოლოგიების უსწრაფეს განვიათებამდე მიგვიყვანა. პარადოქსია, რომ გლობალური პროცესები ერთდროულად ახდენენ როგორც კორპორაციული შერწყმების, ისე შინამრწეველური ან ოჯახების მფლობელობაში მყოფი პატარა საწარმოების სტიმულირებას. სხვებთან ერთად, აშშ-სა და გაერთიანებული სამეფოს ეკონომიკები „ფინანსიზაციითა" და კაპიტალის განაწილებით იმართება. როცა გლობალიზაციის ერაში ბავშვებისა და ახალგაზრდების ცხოვრებას განვიხილავთ, ზემოხსენებული ისტორიული გრანდიოზული ცვლილებები კარგად უნდა გვახსოვდეს.

გლობალური ცვლილებების მიუხედავად, აშკარაა, რომ ცხოვრების ეროვნული, ლოკალური და ინსტიტუციური პატერნები ბავშვებისთვის, ყმაწვილებისთვის და მათი ოჯახებისთვის კვლავაც ძალიან მნიშვნელოვანი რჩება. თავისი თეორეტიკული და და მეთოდოლოგიური ასპექტების წყალობით ფსიქოლოგიურ ანთროპოლოგიას ამ წინააღმდეგობის გაგება ძალუძს. უპირველეს ყოვლისა, მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხის ბავშვებსა და ოჯახებში ჩატარებული კვლევები აჩვენებს, რომ გლობალიზაციის გავლენებში ლოკალური, კულტურული და ცალკეული კომუნისთვის დამახასიათებელი ვარიაციები ყველგან შეინიშნება. ბავშვობის ფსიქოკულტურული კვლევები ახალგაზრდებისა და მათი ოჯახების ცხოვრების ინტენსიურ, ლოკალურ, ჰოლისტურ წვდომას გვთავაზობს. გარდა ამისა, ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგები განვითარების იმ თემებზე ორიენტირდებიან, რომლებზეც გლობალიზაცია ზემოქმედებს და თავის მხრივ მათაც აქვთ გლობალიზაციაზე გავლენა: იდენტობა, სელფი, ნდობა და მიჯაჭვულობა, კოგნიცია და მეხსიერება, კულტურული ცოდნის შეძენა და გაზიარება (მაგალითად, მშობლობა, ბავშვობის სტადიები, ბავშვის ჯანმრთელობა), სოციალური ქცევა, პიროვნულობა და ხასიათი. გლობალიზაციის შესწავლისას ხშირად ამ თემებს ერთიანად განიხილავენ ან მათი შესწავლისთვის საჭირო ეთნოგრაფიული მასალის სიღრმეს უგულებელყოფენ.

ანთროპოლოგიას კარგი ბავშვობის, სიყმაწვილის ან მშობლობის განმსაზღვრელი თავისი კრიტერიუმები გააჩნია. ანთროპოლოგიისთვის კარგად ყოფნა გაცილებით მეტს ნიშნავს, ვიდრე ფიზიკური ჯანმრთელობა, უნარების და კომპეტენციის შეძენა-განვითარება ან შემდგომი წარმატებული გამრავლება, თუმცა, ეს ფაქტორები ძალზედ მნიშვნელოვანია. რა თქმა უნდა, იმის შესწავლისას, თუ რა გავლენას ახდენს გლობალიზაცია ბავშვებზე, ფრიად მნიშვნელოვანია ამ ფაქტორების სისტემური გაზომვა ფართოდ ხელმისაწვდომი სტანდარტული ინდიკატორების გამოყენებით მოხდეს (Hauser et al. 1997). თუმცა, მსგავსი მტკიცებები არაა საკმარისი. კეთილდღეობა ცალკეულ ოჯახსა და საზოგადოებრივ კონტექსტში (ანუ სადაც ბავშვი სამყაროს შეიმეცნებს და კეთილდღეობას გრძნობს) ბავშვის ის შესაძლებლობაა, რომელიც კულტურული კომუნის მიერ სასურველად მიჩნეულ აქტივობებში ჩართულობას გულისხმობს; კეთილდღეობა ამ ჩართულობის თანმხლებ ფსიქოლოგიურ გამოცდილებებსაც მოიაზრებს. მაშასადამე, ზოგადი კეთილდღეობა ბავშვებში, ყმაწვილებსა და ახალგაზრდებში შექმნილ კულტურულ კეთილდღეობასაც შეიცავს. გლობალიზაციის ახალგაზრდა ადამიანებზე გავლენა სწორედ ის რეზულტატია, რომელიც ერთიან პიროვნებებად დანახული ბავშვებისთვის დიდი მნიშვნელობა აქვს. ბავშვობის ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგიისთვის ეს ცენტრალური თემა გახლავთ.

გლობალიზაცია, ფსიქოკულტურული კეთილდღეობა და ბავშვის განვითარება

კარგი იქნება ბავშვებისთვის საჭირო სოციალური მხარდაჭერის მოთხოვნილებასა და ამა თუ იმ კომუნის მიერ ლოკალურად ცვლად ცხოვრების წესს შორის დიფერენციაციას თუ მოვახდენთ. ბაზისური, უნივერსალური პირობები ყველა ბავშვისა და ოჯახისთვის ერთია, რადგან ჯანმრთელობის, საკვების და ფიზიკური უსაფრთხოების, აგრეთვე სოციალური სტაბილურობის გარეშე ვერც ერთი ბავშვი ვერ იქნება იმ *პოზიციაში*, მსოფლიოს გლობალიზაციის კონტექსტში განვითარებისთვის არჩეული კურსის წარმატებულად გავლისთვის რომაა საჭირო.

ბავშვის განვითარების ზოგადი ინდიკატორების განხილვისას შეუძლებელია გლობალიზაცსათან ასოცირებული ცვლილებების პოპულაციის ზრდის ეფექტებისგან გამოყოფა. აგრეთვე ვერც გრძელვადიან ეკონომიკურ ინტენსიფიკაციას, გარემოს დეგრადაციასა და მიწისა თუ სხვა რესურსების დაკარგვას გამოვყოფთ ცალ-ცალკე. ამას გარდა, დიდი სიფრთხილით უნდა მოვეკიდოთ დაშვებას, რომ ლოკალური კულტურული ადაპტაციები უწინ უკეთესი იყო და მათი დეგრადაცია მოდერნული ერი-სახელმწიფოების აღზევებებისა თუ დეზინტეგრაციის შედეგად გამოწვეულმა გლობალიზაციამ, ინტენსიფიკაციამ ან მოჭარბებულმა პოპულაციამ მოახდინა (Edgerton 2000). დღევანდელი ბავშვებისთვის ალბათ სიტუაცია მკვეთრად განსხვავებულია, მაგრამ წარსულში ხსენებული კრიტერიუმების მიხედვით იგი შესაძლოა ყოფილიყო და

შესაძლოა არც ყოფილიყო უკეთესი. იმის თქმა მსურს, რომ ბავშვისა და ოჯახის კეთილდღეობაში მომხდარი ცვლილებები სულაც არ მიუთითებს იმაზე, რომ ისინი აუცილებლად გლობალიზაციის მიერაა გამოწვეული.

თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ გლობალურ პროცესებს კეთილდღეობის ინდიკატორებზე პირდაპირი გავლენა არ გააჩნიათ, ისმის კითხვა: გლობალიზაციის გავრცელებასთან ერთად, უმჯობესდება თუ არა ბავშვების, ყმაწვილებისა და ახალგაზრდების კეთილდღეობა და ჯანმრთელობა? როგორც ჩანს, გლობალური პროცესები ბევრისთვის აბსოლუტურ გაუმჯობესებასთან ასოცირდება მაშინ, როცა იგი ბავშვთა ჯანმრთელობისა და კეთილდღეობის ასპექტებში ხშირად უთანასწორობის გამომწვევიცაა. პასუხი იმაზეა დამოკიდებული, თუ რომელ რეგიონზე ვსაუბრობთ და რა დონის ანალიზს ვაკეთებთ. მაგალითად, ეროვნულ და მსოფლიო რეგიონალურ დონეზე მკვეთრი მატება შეინიშნება ეკონომიკის, ჩართულობისა და ფორმალური განათლების კუთხით. თუმცა, ზოგიერთი რეგიონი სხვებთან შედარებით მეტისმეტად ღარიბად რჩება, ეს განსაკუთრებით სუბსაჰარულ აფრიკასა და პოსტ-საბჭოთა ქვეყნებს ეხება. ბავშვებისა და ყმაწვილების დიდი რაოდენობა ომების შედეგად გაპარტახებულ ან ეკონომიკურად მარგინალიზირებულ ადგილებში ცხოვრობს (Stephens 1995b).

სავარაუდოდ, თუ მთლიანი შიდა პროდუქტი (მშპ) ერთ სულ მოსახლეზე (პერ კაპიტა) გაიზრდება, ოჯახები და ბავშვები სარგებელს ნახავენ. 1970-სა და 1999 წლებს შორის მსოფლიოში ყოველწლიურად მთლიანი შიდა პროდუქტი ერთ სულ მოსახლეზე საშუალოდ 1,3 პროცენტით იზრდებოდა. ამ ზრდის უმეტესი წილი აღმოსავლეთ და სამხრეთ აზიაზე მოდიოდა, სადაც მშპ-ს ზრდა 2,3 პროცენტსა და 6 პროცენტს შორის მერყეობდა. არაბულ სახელმწიფოებში, ლათინურ ამერიკასა და კარიბებში შედარებით მოკრძალებული ზრდა შეინიშნებოდა - საშუალოდ 0,3-სა და 0,6 პროცენტებს შორის 1970-1999 წლების განმავლობაში. ამ ოცდაათწლიანი პერიოდის განმავლობაში სუბსაჰარული აფრიკა ყოველწლიურად მშპ-ს ერთპროცენტიან კლებას განიცდიდა. ამასთან, 1990-სა და 1999 წლებს შორის აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებსა და ყოფილი საბჭოთა კავშირის სხვა რესპუბლიკებში 3,4 პროცენტიანი დრამატული დაღმასვლა დაფიქსირდა (UNDP 2001).

საყურადღებოა შემოსავლების უთანასწორობის მზარდი ტენდენცია უმდიდრეს რეგიონებში და სხვაგანაც, მათ შორის აღმოსავლეთ აზიაში, წყნაროკეანეთსა და სამხრეთ აზიაში, რომლებმაც 1970-სა და 1999 წლებს შორის შემოსავლების უმაღლესი ზრდა აჩვენეს. მაგალითად, პერ კაპიტა მშპ-ში შემოსავლების უთანასწორობამ აღმოსავლეთ აზიასა და წყნაროკეანეთს შორის (იაპონიისა და სამხრეთ კორეის გამოკლებით) და უმდიდრეს ინდუსტრიულ ერებში (იაპონიის ჩათვლით) 1960 წელს 6000 დოლარი შეადგინა; მაგრამ იგი, ინფლაციის გასწორებისა და ლოკალური ცხოვრების დანახარჯების მიუხედავად, 1998 წელს 13000 დოლარამდე გაიზარდა (UNDP 2001: 17). მეტიც, როგორც ჩანს ქვეყნების უმეტესობისთვის შემოსავლების

უთანასწორობის ტენდენცია 1980-იანების შუახანებიდან გვიანდელ 1990-იანებამდე გაიზარდა (UNDP 2001: 19).

ერთ სულ მოსახლეზე შემოსავლიანობის ზრდამ ბავშვების ბაზისურ განათლებასა და ბაზისურ ჯანმრთელობასთან წვდომის მეტი შესაძლებლობა გააჩინა. მაგალითად, ბოლო ათწლეულების განმავლობაში დაწყებით სკოლებში დარეგისტრირებულთა რიცხვმა მნიშვნელოვანწილად იმატა. გაეროს ბავშვთა ფონდის (UNICEF 2002) შეფასებით 1990-იანების ბოლოს დაწყებით სკოლებში მსოფლიოს ბავშვების 82 პროცენტი დადიოდა. თუმცა, მილიონობით ბავშვი დაბალშემოსავლიან საზოგადოებებში ძალიან მწირ განათლებას იღებს და განვითარებად ქვეყნებში ბევრი სწავლას დაწყებიდან მალევე, რამდენიმე წელში ანებებს თავს (UNICEF 2002). მრავალი ქვეყნის დაწყებით სკოლებში არსებული გენდერული დისბალანსი გოგონებსა და ბიჭებს შორის ბოლო წლებში თითქმის მთელს მსოფლიოში შემცირდა ან სულაც აღმოიფხვრა. გამონაკლისს სუბსაჰარული აფრიკა წარმოადგენს, სადაც დაწყებით სკოლაში საშუალოდ 4 პროცენტით მცირე გოგონა შეყავთ, ვიდრე ბიჭი (UNDP 2001).

1960-იდან 2000 წლამდე ხუთი წლის ქვემოთ სიკვდილიანობის მაჩვენებელი 58 პროცენტით გაუმჯობესდა: 1960-ში ყოველი 100000-იდან 198 ბავშვი იღუპებოდა, ხოლო 2000 წლისთვის 100000-იდან 83 (UNICEF 2002). ყველა ქვეყნაში, სადაც ამგვარი მონაცემები მოიპოვება, ამ მხრივ გაუმჯობესება შეინიშნება. ზოგადად, მთელს მსოფლიოში ხუთი წლის ქვემოთ სიკვდილიანობის მაჩვენებელში გაუმჯობესება 50 პროცენტს აღემატება, გარდა სუბსაჰარული აფრიკისა, სადაც ეს ნიშნული „მხოლოდ“ 31 პროცენტით გაუმჯობესდა. ბავშვებში სიკვდილიანობის შემცირებას უდიდესი გავლენა აქვს, რადგან განვითარებულ და გავითარებად ქვეყნების ასაკობრივ-სქესობრივ სტრუქტურებში განსხვავება უზარმაზარია. *განვითარებად ქვეყნებში შვიდჯერ მეტი ბავშვი და ახალგაზრდა ცხოვრობს, ვიდრე განვითარებულ სახელმწიფოებში* (URL: kidscount.org). „ზოგადი გაუმჯობესების ფონზე [ბავშვთა სიკვდილიანობაში] ინტერნაციონალური უთანასწორობის დონე საგრძნობლად გაიზარდა“ (Sutcliffe 2001: 37). 1990-სა და 1999 წლებს შორის ბევრ აფრიკულ ქვეყანაში კვების ნაკლებობის დონემ ფაქტობრივად იმატა, დანარჩენ მსოფლიოში კი პირიქით - კვების ნაკლებობისა და საფრთხის შემცველი საკვების დონეებმა იკლო (UNICEF 2002). „შიმშილი და სირცხვილი“ ტანზანიაში მცხოვრები ჩაგას ბავშვების შიმშილისა და უთანასწორობის მკაფიო ეთნოგრაფიულ ანგარიშს გვთავაზობს (Howard and Millard 1997). სუბსაჰარულ აფრიკაში მიმდინარე შიდსის პანდემია - ერთ მილიონამდე დაავადებული 14 წლამდე ასაკის ბავშვი (UNDP 2001) - მომავალში უთანასწორობას კიდევ უფრო გააუარესებს.

ბოლო ათწლეულებში ბავშვებისა და ყმაწვილების ფიზიკური ჯანმრთელობისა და კეთილდღეობის ინდიკატორების გაუმჯობესების პარალელურად მენტალური ჯანმრთელობის ინდიკატორები გაუარესდა (World Health Organization 2002a). შეიარაღებულ კონფლიქტებში მონაწილე, უსახლკარო ან უდროოდ სკოლიდან

გამოძევებულ ლტოლვილ ბავშვთა რაოდენობა, განსაკუთრებით დაბალშემოსავლიან ქვეყნებში ან ამა თუ იმ ქვეყანაში არსებულ დაბალშემოსავლიან კომუნებში, დრამატულად გაიზარდა (Desjarlais et al. 1995; Panter-Brick 2002). ბევრი ხსენებული პრობლემა სწრაფი ურბანიზაციის პროცესთან და სიღარიბის მაღალ დონეებთანაა დაკავშირებული, რომელთაც განვითარებადი ქვეყნების ქალაქებში ან შედარებით მდიდარი ინდუსტრიული ქვეყნების ურბანული კრიზისის კერებში ვხვდებით. ლტოლვილ ბავშვებს, ვისაც ომის პირობებში ან ღატაკ ურბანულ გეტოებში უწევს ცხოვრება, ხუთი წლის ქვემოთ სიკვდილიანობისა და კვებითი ნაკლებობის გაცილებით მაღალი მაჩვენებელი აქვთ და ხარისხიან განათლებაზეც ნაკლებად მიუწვდებათ ხელი. მათ რადიკალურად განსხვავებული ბავშვობა აქვთ ვიდრე იმ ბავშვებს, ვინც სტაბილურ, მშვიდობიან და შედარებით მდიდრულ პირობებში იზრდება (Desjarlais et al. 1995).

ბავშვები და ყმაწვილები, რომლებიც გაღატაკებულ განვითარებად პირობებში ცხოვრობენ, მენტალური განვითარების პრობლემების რისკის წინაშე დგანან. პატარა ბავშვებისთვის ჯანმრთელი საკვების არაადეკვატურმა მიღებამ და ემოციური მხარდაჭერისა თუ კოგნიტური სტიმულირების ნაკლებობამ შესაძლოა ზოგად განვითარებას ან განვითარების ზოგიერთ ეტაპამდე მიღწევას შეუშალოს ხელი (Desjarlais et al. 1995). თუ განვითარების შემაფერხებელი ფაქტორები ადრეული ბავშვობის სენსიტიურ პერიოდებში იჩენს თავს, ზოგჯერ ამას ცხოვრებისეულ ტრავმებამდე და უნარშეზღუდულობამდე მივყავართ (Schore 1994). ის ყმაწვილები და ახალგაზრდები, ვინც ცხოვრების უდიდესი ნაწილი დევნილთა ბანაკებში ან შეიარაღებული კონფლიქტის ერთ-ერთ მხარეს გაატარა, უკონტროლო აქტივობებში მონაწილეობამ შესაძლოა სოციალური ქცევის იმგვარ პრობლემებამდე მიიყვანოს, როგორიცაა აგრესია, ალკოჰოლისა და ნარკოტიკების ბოროტად გამოყენება და ემოციური აშლილობა.

პლურალისტული ბავშვობის კურსები გლობალიზაციასთან ასოცირდება

ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგიის სფეროს მიღმა მყოფი ბევრი მკვლევარი ნამდვილად აფასებს კულტურულ კომუნებში მომხდარ ლოკალურ და რეგიონალურ ვარიაციების როლს გლობალიზაციის ჩამოყალიბებაში. ისინი ამგვარი ვარიაციების მტკიცებულებებს ეძებენ და მსგავს ცვლილებებს თავიანთ დისციპლინებში იკვლევენ (Wozniak 1993). ადამიანის განვითარების თეორია ბოლო პერიოდში შემდეგ კითხვას უტრიალებს: „როგორ შეგვიძლია ადამიანის განვითარების კულტურული ასპექტების შესწავლა?“ „მოზარდების კვლევის ჟურნალის“ სპეციალური გამოცემა მთლიანად გლობალიზაციაზე, სოციალურ ცვლილებებსა და ახალ ტექნოლოგიებზეა ფოკუსირებული. დასავლურ ერებზე დაფუძნებული სოციოლოგი და ფსიქოლოგი

ავტორები აღიარებენ, რომ „სიყმაწვილის ახალი, უფრო გლობალური და პლურალისტული ხედვა“ მკვიდრდება. ისინი აღნიშნავენ, რომ სიყმაწვილის, როგორც სტრესული ეტაპის, იდეა დასავლური გამოგონებაა და ირონიულად ეს ცნება ახლა მსოფლიოს ზოგიერთ ნაწილში ჩნდება, სხვაგან კი გაქრობის პირასაა (Larson 2002: 2). ბევრი ახალი „სიყმაწვილე“ „სხვადასხვა გარემოებებსა და კულტურულ სისტემებში ინტერპრეტირდება“, რომლებიც მსოფლიოს სხადასხვა ადგილას ყალიბდება და ერთგვაროვან ახალგაზრდულ კულტურას არ წარმოშობს (Larson 2002: 2). იმავე დროს, ისინი აღნიშნავენ, რომ განვითარების ეს პლურალური კურსები ზოგიერთი ზოგადდემოგრაფიული და ინსტიტუციური ფორმებით იქმნება (მაგ.: გახანგრძლივებული სწავლება სკოლებში, გვიანდელი ქორწინება, ურბანიზაცია, გოგონების გაზრდილი ჩართულობა სასკოლო განათლებაში, საზოგადოებრივი დამოკიდებულება მასმედიისადმი).

ბავშვების და მოზარდების ეს პლურალისტული კურსები მოდერნულ, ინდუსტრიულ ერ-სახელმწიფოებშიც არსებობს. შვალბი და შვალბი (Shwalb and Shwalb 1996) იაპონიაში განვითარებაზე ჩატარებული კვლევის ორ თაობას განიხილავენ. კვლევის დიდი ნაწილი ანთროპოლოგების მიერაა შესრულებული და შუა მოდერნულ ერ-სახელმწიფოში იაპონური კულტურული რწმენებისა და ინსტიტუციების უნიკალურ გავლენებს იკვლევს. როტბაუმი და მისი კოლეგები (Rothbaum et al. 2000), შიმიზუ და ლევინი (Shimizu and LeVine 2001) და უაიტი (White 1993) ბავშვის განვითარებაზე იაპონური კულტურის საგულისხმო გავლენებს აჩვენებენ. მორალური აზროვნება; დედისა და შვილის ურთიერთობა; „სიმბიოზური ურთიერთობის ჰარმონია“, როგორც განვითარების კურსისა და თვითგანვითარების მიზანი („წარმომშობი დამაბულობის“ წინააღმდეგ); სკოლისა და თანატოლების სამყაროები; მატერიალური კულტურა; მოზარდთა გამოცდილება - ეს ყოველივე ამერიკული და ევროპული პატერნებისგან მკვეთრად განსხვავდება.

ანალოგიური ვარიაციები მთელს მსოფლიოში მოიპოვება. იანი (Yan 1999) თვალსაჩინო ტრანსფორმაციებზე მიუთითებს, რომლებიც ჩინელ ახალგაზრდებზე ზემოქმედებენ. სეიმური (Seymour 1999) აჩვენებს, რომ შტატ ორისაში მცხოვრები სამი თაობის გოგონები და მათი დედები გლობალურ ცვლილებებზე წმინდა ინდურ რეაქციას ამჟღავნებენ. ტადჯმა და კოლეგებმა (Tudge and colleagues 1999) მშობლები და შვილები ოთხ ინდუსტრიალიზირებულ, ურბანულ, განათლებულ ქალაქში იკვლიეს (გრინსბორო, აშშ; ობნინსკი, რუსეთი; ტარტუ, ესტონეთი და სუვონი, კორეა). მათ აჩვენეს, რომ ქალაქებში არსებული სოციოეკონომიკური ჰეტეროგენურობა ძალზედ მნიშვნელოვანი იყო მშობლების რწმენებისთვის საკუთარი შვილების დამოუკიდებლობაზე და ბავშვების პირადი ინიციატივებისთვის აქტივობების განსახორციელებლად. თითოეულ ქალაქში მათ მუშათა კლასისა და საშუალო კლასის ოჯახები შეადარეს. ყველა მათგანში შვილების დამოუკიდებლობა ღირებული

გახლდათ, ოღონდ საშუალო კლასის მშობლებისთვის ის უფრო მეტად ფასობდა, ვიდრე მუშათა კლასში. საქმე იმაშია, რომ ლოკალურ კომუნებში ჰეტეროგენურობა მშობელთა და ბავშვთა სხვადასხვა ჯგუფებში შეინიშნებოდა (ეთნიკური, კლასობრივი, სამეზობლო, საქმიანობის მიხედვით) და ეს ხდებოდა ერთი შეხედვით ერთი და იგივე გლობალური გავლენების პირობებში, რასაც ეროვნული განსხვავებებიც ერთვოდა თან. ეს გზავნილი, რომლის მიხედვით ეროვნულ და კულტურულ ვარიაციებს კვლავ მძლავრი გავლენის მოხდენა შეუძლიათ, დასავლეთში ჩატარებულ ბოლოდროინდელ კვლევაშიც ნათლად ჩანს. თუ აშშ-ზე, კანადასა და ევროპაზე ვისაუბრებთ, მსოფლიოს ეს ნაწილები გლობალიზაციის თვისებებს და მის სხვადასხვა მექანიზმებს ყველაზე უკეთ აჩვენებენ - ბავშვებისა და ახალგაზრდობის ჰეტეროგენურობის მტკიცებულებები აქ უხვად მოიპოვება.

ამის ემპირიულად გამოკვლევის ერთ-ერთი გზა იმის დადგენა გახლავთ, არსებობს თუ არა ფაქტობრივად ახალგაზრდების რწმენების, პრაქტიკებისა და ატიტუდების სამყარო, რომელიც უფროსი ადამიანების სამყაროსგან განსხვავდება. თუ გლობალურმა პროცესებმა დასავლეთში ახალგაზრდებზე უკვე დიდი გავლენა მოახდინეს, მაშინ ატიტუდებისა და პრაქტიკების ქვეყნებს შორის და ქვეყნებს შიგნით გაზომვაც უნდა აჩვენოს, რომ ახალგაზრდები ერთმანეთის მსგავსნი არიან და მათი მშობლების ჯგუფებისგან განსხვავდებიან. ახალგაზრდების კულტურული სამყაროს ამგვარი კონვერგენცია[1] ყველაზე თვალსაჩინო იმ ატიტუდებსა და პრაქტიკებთან მიმართებაში იქნებოდა, რომლებიც უფრო ლიბერალური და ტოლერანტული პოლიტიკური და სოციალური შინაარსის მატარებელია ან გარემოს მიმართ მეტი მზრუნველობით გამოირჩევა (Inglehart 1990).

თუმცა, *მსოფლიო ღირებულებათა კვლევა (მღკ)* აჩვენებს, რომ გაცილებით პირდაპირი კონვერგენცია მიმდინარეობს. არსებობს აშკარა „კულტურული ზონები", რომლებიც აყალიბებენ სოციალურ ღირებულებებს, პოლიტიკურ ინსტიტუციებს, ეკონომიკურ ზრდას, აკონტროლებენ ეკონომიკური სიმდიდრის დონეებს (მთლიანი ეროვნული პროდუქტი/პერ კაპიტა), რაც მსოფლიოს სხვადასხვა რეგიონის მიხედვით დრამატულად იცვლება (Inglehart 2000). ჯეიმზ ტილიმ (James Tilley 2002) ატიტუდებში (პოლიტიკური იდეოლოგია და ჩართულობა; რელიგია და ოჯახის როლი; სამუშაო და ცხოვრებით კმაყოფილება) 32 ეროვნული შერჩევის მიხედვით არსებული განსხვავებების სხვადასხვა თაობებში შესადარებლად მღკ გამოიყენა. ტილიმ აღმოაჩინა, რომ კულტურული რეგიონები ახალგაზრდების ატიტუდებსა და პრაქტიკებს უფროსი თაობის ატიტუდებზე მეტად აყალიბებს. უფროს თაობებში წლოვანებას მეტ ყურადღებას უთმობენ, ხოლო რელიგიურ რწმენებში (ქალები უფრო რელიგიურები არიან), ქალთა როლებში და სხვა ატიტუდებში არსებულ გენდერულ განსხვავებებს

1 (*ლათ.* convergere) - თანხვედრა, დაახლოება (მოსაზრებების, პოზიციების, პოლიტიკური შეხედულებების) (მთარგმნ. შენიშვნა).

დიდი მნიშვნელობა ენიჭება.

... პოლიტიკური აქტივობის გარდა ... წევრობა [ექვსი რეგიონალური/ეროვნული ჯგუფიდან ერთ-ერთში] უფრო დიდი ეფექტი აქვს [ატიტუდებზე] ვიდრე ასაკობრივ ჯგუფებს ... მიუხედავად იმისა, რომ ასაკობრივი ჯგუფების ყველა ეფექტი მნიშვნელოვანია (ცხოვრებისეული კმაყოფილების გარდა), მათ ეროვნულობის გაცილებით დიდი ეფექტები ჩრდილავს. მსოფლიოს ახალგაზრდობა საერთო ბაზისური ღირებულებებით არ უნდა იყოს ურთიერთდაკავშირებული ჯგუფი ... ცხოვრებისეული კმაყოფილებისა და რელიგიური რწმენების (რომლებიც დომინირებულია [რეგიონის ეროვნული ჯგუფის განსხვავებით]), გენდერული განსხვავებებიც შედარებითი სიდიდისაა (Tilley 2002: 252–253).

ვეიზნერმა (Weisner 2001c) კალიფორნიის კონტრკულტურულ და არატრადიციულ ოჯახებში დაბადებული თვრამეტწლიანი კვლევის შედეგად თაობათაშორისი უწყვეტობისა და გენდერული განსხვავებების მსგავსი პატერნი აღმოაჩინა. შვილის დაბადებისას გაზომილი დედობრივი ღირებულებები (სქესობრივი ეგალიტარიზმი, მატერიალიზმის მნიშვნელობა, ძალაუფლების მიმართ სკეპტიციზმი, ჰუმანიზმი/ტოლერანტობა) თვრამეტი წლის შემდგომ ამავე ბავშვების ყმაწვილურ ღირებულებებთან (და დედების ღირებულებებთან) მოდიოდა კორელაციაში. მაგრამ ჩვენ მიერ გაზომილი ცალკეული ღირებულება ან ატიტუდი ახალგაზრდებისთვის ან გაცილებით მეტად ფასობდა, ან პირიქით, ვიდრე მათი მშობლებისთვის. მაგალითად, მოცემულ შერჩევაში ახალგაზრდები თავიანთ მშობლებთან შედარებით გაცილებით მატერიალისტები იყვნენ (კონტრკულტურის წარმომადგენელი მშობლები ნაკლებ მატერიალისტები არიან). ახალგაზრდები მეტად ენდობოდნენ სოციალურ ავტორიტეტებსა და ლიდერებს, ვიდრე სკეპტიკურად განწყობილი მშობლები. მაგრამ გოგონები და მათი დედები არსებითად მეტად იყვნენ გენდერული თანასწორობის მომხრე, ვიდრე ბიჭები ან მათი მამები.

ჰარკნესი და სუპერი (Harkness and Super 1996) ჰოლანდიელი და ამერიკელი მშობლების შედარებისას მრავლისმეტყველ ვარიაციებზე მიუთითებენ. ჰოლანდიელი მშობლები თავიანთი შვილებისთვის მშვიდ, მეტად რეგულირებულ დღიურ რუტინას და დროით რეჟიმს ამჯობინებენ. მათ პატარებს უფრო მეტი სძინავთ და უფრო რეგულარული რეჟიმი გააჩნიათ, ვიდრე ამერიკელ ბავშვებს. ლევინი და სხვები (LeVine et al. 1988) საკუთარ ნაშრომში მშობლების რწმენათა სისტემებზე მსგავს ვარიაციებზე ამახვილებენ ყურადღებას.

ახალგაზრდების გამოცდილებაზე სხვადასხვა ინსტიტუციებსა და პოლიტიკაში მოცემულ ლოკალურ თუ ეროვნულ კულტურულ ტრადიციებს კვლავაც დიდი გავლენა აქვთ (Breen and Buchmann 2002). საკმარისია იტალიაში, გერმანიასა და ამერიკის შეერთებულ შტატებში სიყმაწვილიდან ზრდასრულობაში გადასვლის პროცესი

გავიხსენოთ (Cook and Furstenberg 2002). საერთო ცვლილებები ყველა ხსენებულ ადგილში (და მსოფლიოს კიდევ ბევრ ქვეყანაში) ხდება: საშუალო და უმაღლესი განათლების გაზრდა; გაუმჯობესებული გენდერული სამართლიანობა სკოლებსა და სამსახურებში; გაზრდილი უმუშევრობის დონე და არასრული დასაქმება ახალგაზრდებში; მეტი თანაცხოვრება, ქორწინება და ბავშვის გაჩენა გვიანდელ ასაკში და დაბალი შობადობის დონე.

თუმცა, 15 და 35 წლებს შორის თითოეული ქვეყანა ახალგაზდრობიდან მოწიფულ ეტაპზე გადასვლაში საფუძვლიან ვარიაციებს აჩვენებს. იტალიელი ახალგაზრდის განვითარებას დიდწილად სუსტი სახელმწიფო მხარდაჭერის სისტემა, მცირე ბიზნესზე დაფუძნებული ეკონომიკა, ოჯახის ზედმეტი ყურადღება და ახალგაზრდების მშობლებთან ცხოვრება განაპირობებს - სანამ მრავალი წლის მერე ცალკე გადასვლას მოახერხებდეს. შვედეთი თინეიჯერების ექსპერიმენტირებისა და ტოლერანტობის გაღვივებას ცდილობს, ვიდრე ისინი თანაცხოვრებაზე, ქორწინებასა და კარიერაზე ფიქრს დაიწყებდნენ. შვედეთის ხელისუფლება, ინდუსტრიები და გაერთიანებები ახალგაზრდებს სახელმძღვანელოდ რიგ ინსტიტუციურ გზებს სთავაზობს. გერმანელი ახალგაზრდები უნივსერსიტეტს ან პროფესიული სასწავლებლების ტრეინინგებს ადრე იწყებენ, მაგრამ გერმანული ორგანიზაციები ვერ სთავაზობენ ამ ტრეინინგების შესაბამის სამსახურებს, ამიტომ სამუშაო ხშირად არასრული განაკვეთისაა. ამერიკის შეერთებულ შტატებს უფრო ნაკლები ოჯახური მხარდაჭერა გააჩნია, მაგრამ განათლებისა და დასაქმების მრავალფეროვანი ალტერნატივებით იწონებს თავს. აშშ-ს კულტურული და პოლიტიკური სამეურნეო იდეალი ინდივიდუალისტურ არჩევანს ეფუძნება, მაგრამ სიღარიბე, კონკურენცია და ეთნიკური ბარიერები ბევრ ახალგაზრდას, ვინც განათლების გზას არ ადგას, უამრავ პრობლემას უქმნის. მაშასადამე, ქორწინების, სამუშაოს, შვილების და ასაკის მნიშვნელობები ქვეყნების მიხდვით იცვლება. ასე რომ არ იყოს, მათი დაჯგუფება ერთნაირად გლობალურ, პოსტმოდერნულ, მდიდარ, ინდუსტრიალიზებულ, დასავლურ ნაციებად იქნებოდა შესაძლებელი. სხვა სიტყვებით, ანალიზის დონეზე, დროის მასშტაბზე და შერჩევაზეა დამოკიდებული დაასკვნის თუ არა მავანი, რომ გლობალიზაციის მიერ გამოწვეული საერთო ცვლილებები ეკონომიკურად მაღალგანვითარებულ ევროპულ ქვეყნებსა და ამერიკის შეერთებულ შტატებშიც კი ბავშვების და ახალგაზრდების განვითარების კურსებში ხდება.

მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში მომხდარი გლობალური პროცესებიდან ბავშვების და ახალგაზრდების ცხოვრებაში მასობრივი სასკოლო განათლება ნამდვილად ყველაზე დრამატული და გრძელვადიანი ცვლილებაა. როგორც ადრე აღვნიშნეთ, მსოფლიოს სხვადასხვა რეგიონის ბიჭებისა და გოგონების სასკოლო განათლებაში მიმდინარე ტენდენციები საკმაოდ საყურადღებოა, თუმცა, გოგონებისთვის მათ კიდევ უფრო დიდი მნიშვნელობა აქვთ. მაგრამ, საგულისხმოა,

რომ განათლების ფორმა ლოკალურ რწმენებზე, მშობლებისა და მასწავლებლების მიმართებებსა და ეროვნულ ინსტიტუციურ მრავალფეროვნებაზეა დამოკიდებული. სკოლამდელი რუტინები და აქტივობები, მათ მორალურ მნიშვნელობებთან ერთად აგრეთვე საკმაოდ ვარირებს (Tobin et al. 1989). ხოლო მშობლების რწმენები ზოგადად განათლებასა და სასკოლო პროცესებზე ერთდროულად მოტივირებას ახდენს და ყოფს კიდეც საზოგადოებებს, აძლიერებს დაძაბულობას ბიჭებსა და გოგონებს შორის და კარგად მეცადინე ბავშვების ფრუსტრაციასაც უწყობს ხელს, მაგრამ ამას მათთვის ან მათი ოჯახისთვის ეკონომიკური სარგებელი არ მოჰყვება (Stambach 2000). ზამბიამ ლოკალურ კომუნებში მცხოვრებ ბავშვთა „ცხოვრებისეული გზები“ (მათი ინტელექტუალური და მორალური განვითარება) შეცვალა (Serpell 1993). სასკოლო განათლება მსოფლიო მასშტაბის ცვლილებაა, რომელიც მხოლოდ საკლასო ოთახებში მიმდინარე პროცესით (ზოგადი განათლება და მათემატიკური აზროვნება, საერთო ეროვნული სასწავლო პროგრამის შინაარსი, ჯგუფური სწავლების ახალი სიტუაციები) არ შემოიფარგლება: იგი კლასის *მიღმა* მყოფ ბავშვთა ცხოვრებაშიც იჭრება, როგორც პოზიტიურად, ისე ნეგატიურად. მაგალითად, სკოლებს საზოგადოების ელიტად და მარგინალიზირებულ ახალგაზრდებად დაყოფა შეუძლიათ.

მაგალითისთვის, არსებობს პოპულარული მიგნება, რომ რაც უფრო ინტენსიურია გოგონების სასკოლო განათლება, მით უფრო ნაკლებია მათი სქესობრივი ნაყოფიერება და ბავშვთა სიკვდილიანობა; ეს ხდება ქმრის სასკოლო განათლებისა და სოციოეკონომიკური სტატუსის მიუხედავად, პრაქტიკულად მთელს მსოფლიოში. და რატომ ხდება ეს? რომელია ის კონკრეტული მექანიზმები, რომლებიც ცალკეულ საზოგადოებაში ამგვარ ცვლილებას უწყობენ ხელს? იცვლებიან ეს მექანიზმები? ლევინმა და კოლეგებმა (LeVine and LeVine, 2001; LeVine et al. 2001) ოთხი გზა წარმოგვიდგინეს, რომელთა სასკოლო პრაქტიკებში მოაზრება როგორც ერთად, ისე ცალ-ცალკე შეგვიძლია: ახალი სტატუსისადმი ქალების მისწრაფება; ცვლილებები იდენტობაში და უფლებამოსილების შეგრძნება; ახალი უნარები; სწავლისა და სწავლების ახალი მოდელების დასწავლა და განხორციელება. შემდგომ ლევინი და მისი გუნდი მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში გოგონების სასკოლო განათლებისა და ბავშვთა მოვლის ხარისხში ლოკალური ვარიაციების შესასწავლად გაემართა: ნეპალში (სადაც ზრდასრულ ქალთა მხოლოდ 15 პროცენტი დადიოდა სკოლაში), ვენესუელაში, მექსიკაში (ორივე - რურალურ და ურბანულ ლოკაციებში) და ზამბიაში. სკოლების გავლენისა და განათლების ქცევაზე ზემოქმედების უკეთ გასაგებად მათ უამრავი მეთოდი გამოიყენეს (ეთნოგრაფია, ინსტიტუციური დაკვირვებები თითოეულ სოციუმში, ქცევაზე დაკვირვება, ინტერვიუები, ბავშვისა და დედის კოგნიტური და ენობრივი შეფასებები). კვლევა მეტად კომპლექსური გამოდგა და დამტკიცდა, რომ ხსენებულ ოთხ გზას სხვადასხვა ქვეყანასა და სხვადასხვა სიტუაციაში გარკვეული გავლენების მოხდენა შეუძლიათ. როგორც უკვე ვნახეთ, ლოკალური კომუნები სასკოლო განათლების იმ მიმართებებზე ახდენდნენ გავლენას, რომლებიც დედებისა და

შვილებისთვის მნიშვნელოვანია. თუმცა, ცენტრალური მიგნება სხვა - ახალი ენისა და კომუნიკაციური პრაქტიკების საერთო ეფექტი - გახლდათ:

სკოლა ბიუროკრატიულ ორგანიზაციებში მონაწილეობის მისაღებად საწვრთნელი პოლიგონია ... წვრთნა კი ამგვარ ბიუროკრატიებში [ანუ დეკონტექსტუალიზებული ენა ან სინოპტიკური კომუნიკაცია] არსებულ კომუნიკაციურ კოდში მიმდინარეობს ... რომელიც ქალს ბიუროკრატიული ჯანმრთელობისა და კონტრაცეპციული სერვისების უფრო ეფექტურად გამოყენების საშუალებას აძლევს (LeVine and LeVine 2001: 267).

ხსენებული საკვლევი პროგრამა გლობალიზაციის ინსტიტუციების (სკოლები, საკლასო ოთახები, ბავშვთა კლინიკები, კვებითი ცვლილებები, ბავშვთა შრომა) და მათი ბავშვებზე მრავალფეროვანი გავლენის სისტემური კვლევის მოდელს წარმოადგენს. იმავე გლობალურ ინსტიტუციას (წერა-კითხვის მასწავლებელ სკოლას) შესაძლოა ბავშვობაზე სავსებით იგივე გავლენა ჰქონდეს და *გვიანდელ* განვითარებაში მიახლოებული შედეგებიც მსგავსი იყოს (ბავშვების და ახალგაზრდების უკეთესი ჯანმრთელობა; შემცირებული სქესობრივი ნაყოფიერება). თუმცა, სხვადასხვა კომუნაში ეს სხვადასხვაგვარი კურსებითა და მექანიზმებით (სოციოლინგვისტური; თვით-ეფექტურობა და ფასეულობა; ახალი მიზნები და სტატუსი; განსხვავებული ინტერაქციული სცენარები და სქემები რაიმეს გასაგებად) ხდება.

თუ ბავშვებისა და ახალგაზრდების განვითარების კურსებში ვარიაციები ევროპასა და ჩრდილოეთ ამერიკაშიც კი არსებობს და ამასთან ისინი მთელი მსოფლიოს განათლების ეფექტების საკვლევად ცენტრალურია, მაშინ ასეთი ვარიაციები დანარჩენ მსოფლიოში გაცილებით მეტი იქნება. მაგალითად, ლეისმა და ჰოლოსმა (Leis and Hollos 1995) ნიგერის დელტაში მცხოვრები იჯოს ორი სხვადასხვა კომუნა შეადარეს ერთმანეთს: ნიგერიის დამოუკიდებლობამდე და 25 წლის შემდეგ, როცა ქვეყანამ დამოუკიდებლობა მოიპოვა. ერთ-ერთი კომუნა დასავლეთის კულტურის გავლენას შედარებით ნაკლებად განიცდიდა. იქნებოდა თაობათაშორისი უწყვეტობა (ბავშვებისა და ზრდასრულების ქცევათა მოლოდინების მეტი თანმიმდევრულობა) ოცდახუთწლიანი სწრაფი ცვლილებების ფონზე? ბოლოს და ბოლოს, ოცდახუთი წლით ადრე ნაკლებად აკულტურიზებულ კომუნაში ზრდასრულები და ბავშვები უფრო ჰომოგენურები იყვნენ და უფრო საზიარო თაობათაშორისი რწმენები და პრაქტიკები გააჩნდათ. მკვლევრებმა შემდეგი რამ აღმოაჩინეს: ნაკლებად განვითარებულ კომუნაში, რომელიც თავიდან შედარებით ნელა იცვლებოდა, მემკვიდრეობითი წყვეტადობა ყმაწვილებში უფრო მეტად შეინიშნებოდა. მოდერნულობასა და სიმდიდრეში მომხდარი შედარებითი ცვლილებები ნაკლებად აკულტურილებულ სოფლებში უფრო იგრძნობოდა. ჰოლოსმა და ლეისმა (Hollos and Leis 2001) იჯოს ხალხებში სელფისა და პიროვნების მოდელების განხილვა დაიწყეს. თვითიდენტობა წინაპრებსა და ნათესავებთან ურთიერთდამოკიდებულებით განისაზღვრება, მაგრამ დამოუკიდებლობა და საკუთარი თავის იმედის ქონაც საკმაოდ ძლიერი განცდებია და

კომუნის სხვადასხვაგვარი მხარდაჭერით განისაზღვრებიან. მიუხედავად იმისა, რომ „პოსტმოდერნული ტენდენციით ანთროპოლოგიური კვლევები მომავალში გლობალიზაციისა და განვითარებადი მესამე სამყაროს შესწავლად უნდა გადაიქცეს და ამ ხედვის მიხედვით ნათესაობით დაინტერესება არარელევანტურია“, სელფისა და იდენტობის (გლობალური, ლოკალური კომუნისა და ინდივიდუალური) მრავალგანზომილებიანი მოდელი, რომელიც ნათესაობასაც მოიცავს, მათ მონაცემებს უფრო კარგად ერგება (Hollos and Leis 2001: 384).

განვიხილოთ სხვა მაგალითი: დამოკიდებულებები თანამედროვე ამერიკელი გოგონების საკუთარი „ხმის“, გნებავთ თავიანთი სელფის ავტონომიურობის დაკარგვის, გოგონების დამცირების სხვადასხვაგვარი ფორმების, საკუთარი სხეულის კონცეპტუალიზაციისა და ანორექსიის/ბულემიის მაღალი დონეების მიმართ. ანდერსონ-ფაი (Anderson-Fye 2001) აღწერს, თუ როგორ მიიღეს სან ანდრეასში მდებარე ტურისტული ეკონომიკის მქონე ბელიზის კუნძულზე მცხოვრებმა ყმაწვილქალებმა გლობალური მედიის მიერ მიწოდებული ორი იდეა - ბავშვების დამცირება და გამხდარი, მოხდენილი სხეული. ბელიზელი გოგონები სულაც არ კარგავენ თავიანთ სელფებს და „ხმებს“, პირიქით, საშუალო სკოლიდანვე „საკუთარი თავის შენარჩუნებისკენ“ მიისწრაფიან. ნაღდი და პატიოსანი სელფის ეს ფართოდ მიღებული ლოკალური ეთნოფსიქოლოგიური კონსტრუქტი ცხოვრებისეული კრიზისების, დაბრკოლებების ან ცდუნებების დროს აქტიურდება. ბელიზელ წინა თაობებში ოჯახური ძალადობის ფართოდ გავრცელებული და ჰეტეროგენური გამოცდილებების საპირისპიროდ დღესდღეობით ამ კომუნის ქალბატონების მიერ ქალთა დამცირება უარყოფილია. ანდერსონ-ფაი ამ ცვლილების მიზეზებს იძიებს. ბელიზელ ყმაწვილებში სპეციფიკური დამცირების პრაქტიკები ახლა უფრო ჰომოგენური დამცირება/ძალადობის სქემის ნაწილია. მედიით გადმოცემულმა შეურაცხყოფის პატერნებმა და მისმა უკეთ იდენტიფიკაციამ (სატელევიზიო თოქ-შოუები; ჟურნალები) ზოგიერთ გოგონას გააგებინა, რომ მათი გამოცდილება დანარჩენი მსოფლიოსთვის დამამცირებელი ყოფილა. ტელევიზიასა და ჟურნალებში დასავლური ტიპის სხეულის აღნაგობა და კვებითი აშლილობებიც ხშირად ჩდნება, მაგრამ ბელიზელი გოგონები თავიანთი სხეულებით ფრიად კმაყოფილნი ჩანდნენ და მსოფლიოს ზოგიერთი სხვა კომუნის ახალგაზრდა ქალებისგან განსხვავებით თავს საკმაოდ მიმზიდველადაც გრძნობდნენ. შესაბამისად, კვებითი აშლილობები ბელიზელებში ნაკლებადაა გავრცელებული. „საკუთარი სელფის“ დაცვამ სხეულისთვის ნაკლები საკვების მიწოდებაზე უარი ათქმევინათ და სათანადო დასვენებასაც შეუწყო ხელი. ლოკალური რწმენები და საზიარო სქემები, როგორიცაა „საკუთარი თავი არასოდეს დაკარგო“, იმის საილუსტრაციოდ გამოდგება, რომ გლობალური მედია და ტურიზმი სელფზე ეთნოფსიქოლოგიური რწმენების საშუალებით ახდენს გავლენას. ამგვარი რწმენები ბელიზელ გოგონებს ისეთი გზების არჩევაში ეხმარება, რომელთაც ლოკალურიცა და დასავლური სტანდარტებიც „ჯანმრთელს“ უწოდებს.

გლობალურ და ლოკალურ ტრადიცებს შორის თავსებადობის მნიშვნელობა ბავშვთა სოციალურ ქცევაში და მშობლების რწმენებსა და მიზნებშია მართებული, რომლებიც საკუთარი შვილებისთვის გააჩნიათ (Weisner 2000). კენიაში და სუბსაჰარული აფრიკის უმეტეს ნაწილში ბავშვებზე ზრუნვა არა მხოლოდ მშობლების, არამედ სოციალურად განაწილებული სისტემების მიერაც ხდება. უფროსი დედმამიშვილები უმცროსებზე ზრუნავენ, ზოგჯერ ბავშვების აყვანა ან სხვა ნათესავებზე დროებითი განათხოვრებაც ხდება. მშობლების გარდა პატარებს სხვა ზრდასრულებიც არ აკლებენ ზრუნვას. მიგრაციის, ეკონომიკური ცვლილებების, იმუნოდეფიციტის ვირუსით გამოწვეული მშობლების სიკვდილისა და ომებისა თუ კონფლიქტების გამო ასეთი პატერნი შეიძლება შენარჩუნდეს, გარდაიქმნას ან მთლიანად დაიკარგოს. მართალია, სოციალურად განაწილებული ზრუნვის მნიშვნელობები, მიზნები და ფორმები იცვლება, მაგრამ პრაქტიკები კვლავაც განაგრძობენ არსებობას. ის თვისებები, რომლის გაღვივებასაც მშობლები საკუთარ შვილებში ცდილობენ, რათა მათ წარმატებას მიაღწიონ, აგრეთვე ამ ნაზავის მაჩვენებელია (Whiting 1996). სკოლაში ნასწავლ თვისებებს (თავდაჯერებულობა, ცნობისმოყვარეობა, გონიერება, სიმამაცე, დამოუკიდებლობა) მშობლები დადებითად უყურებენ, მაგრამ ისინი საკუთარ შვილებს გულკეთილობას, პატივისცემას (მშობლების და უფროსების) და ნათესავებისთვის ხელგაშლილობასაც ასწავლიან, რაც მათი აგრარული, ნათესაობაზე დაფუძნებული ლოკალური სამყაროს დამსახურებაა. სანათესაოსა და ოჯახის ინვესტიციის მორალური დისკურსი ოჯახის ავტორიტეტის პატივისცემასა და მავანის პირად მომავალში ინვესტიციას შორისაც მსგავს ბალანსს აჩვენებს (Weisner et al. 1997).

თვითმკვლელობა გლობალური ტენდენციის (თვითმკვლელობის დონეები იზრდება) კიდევ ერთი ნიმუშია, რომელსაც ბავშვებსა და ახალგაზრდებში ლოკალური და სპეციფიკური ვარიაციები გააჩნია. მაგალითად, ჯანდაცვის მსოფლიო ორგანიზაციის (World Health Organization 2002a) ანგარიშით 1950-იდან 1995 წლამდე თვითმკვლელობის სიხშირე საფუძვლიანად გაიზარდა, მააგრამ ქალებში ეს ცვლილება შედარებით მოკრძალებულია. 1950-იდან მოყოლებული სუიციდალური მიდრეკილებები უფრო და უფრო ახალგაზრდებში შეიმჩნევა: 5-იდან 45 წლამდე ასაკის თვითმკვლელთა რიცხვი 1950 წელს 44 პროცენტი გახლდათ, ხოლო 1995 წლისთვის 53 პროცენტამდე გაიზარდა (WHO 2002b). მატება ძირითადად 15-იდან 29 წლამდე ასაკის ყმაწვილებისა და ახალგაზრდების ხარჯზე მოხდა. დღესდღეობით მრავალ ქვეყანაში სუიციდი 15-იდან 34-წლამდე ახალგაზრდების სიკვდილიანობის უმთავრეს მიზეზთა სამეულში შედის (WHO 2001).

თვითმკვლელობის, სოციალური სამართალდარღვევების, მკვლელობისა და ნარკოტიკების ბოროტად მოხმარების რისკი მსოფლიოს სხვადასხვა რეგიონის წარმომადგენელ ყმაწვილებსა და ახალგაზრდებში დრამატულად გაიზარდა (Desjarlais

et al. 1995). ზევრგან ახალგაზრდების სხვადასხვა ქვეჯგუფი სხვადასხვაგვარი საფრთხის წინაშე დგას. მაგალითად, აშშ-ში მოზრდილი აფროამერიკელი ბიჭები უდიდესი რისკის ქვეშ არიან, რომ ძალადობრივი დანაშაულის და ცეცხლსასროლი იარაღით მკვლელობის მსხვერპლნი აღმოჩნდნენ (United States Center for Disease Control 2001). რურალურ ჩინეთში მცხოვრები ახალგაზრდა ქალები, ფიჯიზე მცხოვრები ინდოელი გოგონები და (დასავლეთ) სამოელი ყმაწვილქალები სუიციდის არაჩვეულებრივად მაღალი საშიშროების წინაშე დგანან: მათი თვითმკვლელობის მაჩვენებლები გაცილებით მაღალია, ვიდრე ბიჭებსა და ახალგაზრდა მამაკაცებში (Booth 1999; Phillips et al. 1999). მიკრონეზიის ფედერაციულ შტატებში მდებარე პონპეის და ჩუუკის (ყოფილი ტრუკის) კუნძულებზე კი ახალგაზრდა კაცები ოჯახური ურთიერთობების რღვევის, ნარკოტიკების ბოროტად გამოყენებისა და სუიციდის უჩვეულოდ მაღალი რისკების წინაშე დგანან მაშინ, როცა ახალგაზრდა ქალებს მსგავსი პრობლემები ფაქტობრივად არ ემუქრებათ (Hezel 1987; Lowe 2002).

ჯანმრთელობისთვის საფრთხის შემცველი მსგავსი რისკები პირდაპირ გლობალიზაციას და მასთან დაკავშირებულ სოციალურ ცვლილებებს არ უნდა მივაწეროთ. ამის ნაცვლად, განმსაზღვრელი ფაქტორი ის გახლავთ, რომ გლობალიზაციის პროცესებთან ასოცირებული ცვლილებები (ფორმალური განათლების ხელმისაწვდომობა, სახელფასო ბაზრები, ურბანული ცენტრებისკენ მიგრაციის საშუალება, პროდუქტების მასობრივი წარმოება) ბიძგს აძლევს ან ბარიერს უქმნის ახალგაზრდებს, რათა თავიანთი სოციალური ცხოვრების ლოკალურ კონტექსტებს უკეთ „მოერგონ“. როგორც ჩანს, თუ ამგვარი მორგება შედარებით პოზიტიურია, მაშინ ბავშვებსა და ახალგაზრდებზე მოხდენილი გლობალიზაციის ეფექტიც პოზიტიური იქნება; სადაც „მორგება“ შედარებით სუსტია, მაშინ შედეგებმა შესაძლოა ბავშვთა და ყმაწვილთა ჯანმრთელობასა და კეთილდღეობაზე ნეგატიური ზეგავლენა იქონიონ (Lowe 2003).

თვითმკვლელობის ეპიდემია, რომელმაც ბოლო ათწლეულების გამნავლობაში მიკრონეზიელი ახალგაზრდები წალეკა, გლობალური ცვლილების მიერ ბიჭებზე განხორციელებული სელექციური, ნეგატიური შედეგების ილუსტრაციაა. 1994-1996 წლებისთვის სუიციდის დონე 14-ჯერ მაღალი იყო 15-იდან 19 წლამდე ასაკის და 7-ჯერ მაღალი იყო 20-იდან 24 წლამდე ასაკის მოზარდებსა და ახალგაზრდებში, ვიდრე 1964-1966 წლებში (Lowe 2002). საერთაშორისო სტანდარტებითაც კი ეს მაჩვენებლები განსაცვიფრებლად მაღალია. მაგალითისთვის, 1994-1996 წლების მიკრონეზიაში თვითმკვლელობის სიხშირე 15-იდან 19 წლამდე ასაკის ადამიანებში ყოველ 100000-ზე 78,5 იყო. შესადარებლად, 1999 წელს ამერიკის ადგილობრივ მკვიდრებში, ვისაც აშშ-ში მცხოვრებ ნებისმიერ ეთნიკურ ჯგუფთან შედარებით სუიციდის ყველაზე მაღალი დონე გააჩნიათ, 15-იდან 19 წლამდე ასაკის ადამიანებში თვითმკვლელობის სიხშირე ყოველ 100000-ზე 22 პიროვნებას შეადგენდა (United States Center for Disease Control

2001).

მიკრონეზიის შტატ ჩუუკში სუიციდის დონის დრამატული ზრდა უმეტესწილად მოზარდი ბიჭებისა და ახალგაზრდა კაცების ხარჯზე მოხდა. მაგალითად, 1970-იდან და 1985 წლამდე მომხდარი სუიციდის 173 შემთხვევიდან მხოლოდ 11 (6 პროცენტი) თვითმკვლელი აღმოჩნდა ქალი (Hezel 1987). მიუხედავად იმისა, რომ მსოფლიოში მამაკაცები ქალებზე ხშირად იკლავენ თავს, შეფარდება 15 : 1 მაინც გასაოცარია. ჩუუკის ახალგაზრდების სუიციდის დონის მკვეთრი მატება ნარკოტიკების მოხმარებასთან, მენტალურ ავადობებთან, აგრესიასთან და დანაშაულის ზრდასთან ასოცირდება (Hezel 1987; Marshall 1987; Micronesian Seminar 1997).

ჩუუკის მაცხოვრებლებმა უზარმაზარი სოციალური ცვლილებები გადაიტანეს, რაც კოლონიალურ აქტივობებს უკავშირდება. ეს დიდი ცვლილებები ასევე ინდუსტრიულ ერებსა და პერიფერიებს შორის მიმდინარე ადამიანების, პროდუქტებისა და კაპიტალის გლობალური მიმოქცევის ლოკალურ გამოხატულებებსაც უკავშირდება (Hezel 1983, 2001). სოციალურმა ცვლილებებმა და გლობალიზაციამ ადგილობრივ ახალგაზრდა გოგონებისა და ბიჭების ცხოვრებას დიდი კვალი დაამჩნია: წვდომა დასავლურ მედიასთან (მაგ.: ვიდეოები), ამერიკული ყაიდის განათლებასთან და დასავლურ ახალგაზრდულ კულტურასთან (მაგ.: ჩაცმისა და მუსიკალური სტილები). მაგრამ ხსენებულმა ცვლილებებმა ბიჭებისა და გოგონების ყოველდღიური რუტინებსა და სოციალურ სამყაროებზე ფუნდამენტურად განსხვავებული გავლენები იქონიეს. ახალგაზრდა მამაკაცები ოჯახური ვალდებულებების ხარჯზე უკონტროლო თანატოლთა ჯგუფებში უფრო მეტად გაერივნენ. ხოლო გოგონები კი პირიქით, ოჯახურ აქტივობებში ჩაერთვნენ და თანატოლებთან დაკავშირებულ აქტივობებს შედარებით ჩამოშორდნენ.

ზემოთქმულმა გარემოებებმა ახალგაზრდების ინტერესებიდან გამომდინარე რიგი კონფლიქტები წარმოშვა. როგორც ჩანს, ოჯახსა და თანატოლთა ჯგუფებს შორის კონფლიქტი ყველაზე ინტენსიურია (Hezel 1987; Lowe 2003; Marshall 1979) და ბიჭებზე უფრო აქვს გავლენა, რადგან თანატოლთა ჯგუფებში სტატუსის მოსაპოვებლად საჭირო აქტივობები ოჯახური ურთიერთობების შესანარჩუნებელ აქტივობებთან წინააღმდეგობაში მოდის (Marshall 1979). ახალაზრდა ქალები, ვინც დროს თანატოლებთან ატარებს, სოციალურად მეტად მიღებულ თანატოლთა აქტივობებში ჩართულებად განიხილებიან.

გოგონებისა და ბიჭებისთვის სოციალური მხარდაჭერაც სხვადასხვანაირია. მოზრდილი გოგონების დღიური რუტინა იმის საფუძველს ქმნის, რომ ემოციური მხარდაჭერა ოჯახსა და სანათესაოში მიიღონ და არა გარეთ. ბიჭებთან კი საქმე სხვაგვარადაა: პოსტპუბერტეტულ პერიოდში ისინი საკუთარ დებსა და ოჯახის წევრებს გაურბიან, რაც იმის წინაპირობას სულაც არ ქმნის, რომ ოჯახში ემოციური მხარდაჭერა მიიღონ (Rubinstein 1995).

განსხვავებული ინტერესებისა და დაბალი სოციალური მხარდაჭერის საშიში კომბინაცია ჩუუკელ ბიჭებს ნარკოტიკების მოხმარებისა და სუიციდის საფრთხეების წინაშე აყენებს (Lowe 2003). ამგვარად, ჩუუკში გლობალიზაციასთან ასოცირებული სოციალური ცვლილებები ახალგაზრდა ბიჭების სოციალურ კონტექსტებთან სუსტ „მორგებას", გნებავთ სუსტ შეთანხმებულობას წარმოქმნის, გოგონებთან კი პირიქით ხდება. მსგავსი განსხვავებები მამაკაცებისა და ქალების ყოველდღიურ სოციალურ კონტექსტებში სქესთა შორის არებულ სოციალურ პრობლემებზეცაა პასუხისმგებელი.

აქტუალური კითხვები ახალგაზრდა ადამიანების კვლევასა და გლობალიზაციაზე

ანთროპოლოგია ბავშვის მიერ კულტურული ცოდნის შეძენის პროცესზეა ფოკუსირებული; აგრეთვე იმაზე, თუ როგორ ახდენს (ან ვერ ახდენს) ოჯახი და საზოგადოება ბაშვის სოციალიზაციას და მათ მნიშვნელოვან და საჭირო აქტივობებსა თუ პრაქტიკებში ჩართვას. ანთროპოლოგიისთვის ისიც საყურადღებოა, რომელი ცოდნაა *საზიარო* და რა დონეზე. ჩვენი თვალსაზრისით ეს გრძელვადიანი საკითხები ბავშვებისთვის, ოჯახებისთვის და ბავშვობის შესწავლით დაკავებული სამეცნიერო საზოგადოებისთვის ფრიად მნიშვნელოვანია. ბავშვის განვითარებასთან დაკავშირებული გასული საუკუნის საკითხები დღესაც აქტუალურია. ეს მოიცავს: გენდერული განსხვავებების განვითარებასა და მნიშვნელობას; ნდობასა და მიჯაჭვულობას; კოგნიტურ განვითარებას; ემოციებს, მათ მნიშვნლობებსა და ექსპრესიას; უნარშეზღუდულობასა და დევიაციას; კულტურულ კომპეტენციებსა (სოციალური მიკუთვნებულობა, ოჯახური ვალდებულებები და უნარ-ჩვევები, განათლება) და მათ შეძენას; აღზრდის, პასუხისმგებლობის, აგრესია/დომინირების და კომუნიკაბელურობის სოციალური ქცევების განვითარებას; სელფისა და იდენტობის განვითარებას ბავშვობაში; და სხვა. როგორ ცვლის გლობალიზაცია ჩამოთვლილ კონტექსტებს? აზროვნებისა და გრძნობის ხერხებს და შედეგებს მომავალ ცხოვრებაში? ეს ემპირიკული კითხვებია.

ბავშვების ხმები. გავლენა ღარიბებსა და მარგინალიზირებულებზე

ანთროპოლოგია ყოველთვის უმცირესობების, ღარიბებისა და გაუნათლებლების შესწავლით იყო დაკავებული, რომლებშიც ბავშვები, მოზარდები და ახალგაზრდებიც შედიოდნენ - ხშირად უსუსურნი და მარგინალიზირებულნი. კვლევის ეს ტრადიცია,

სხვა ცენტრალურ თემებთან ერთად, მურდამ რელევანტურად რჩება.

ჩვენ ხელთ გვაქვს მტკიცებულება რომ, ზოგადობის დაურღვევლად, ჯანმრთელობის, საკვებისა და ფიზიკური უსაფრთხოების მხრივ ბავშვების, მოზარდებისა და ახალგაზრდების უმეტესობისთვის მდგომარეობა გლობალურად გაუმჯობესდა. თუმცა, იმავდროულად კომუნებს, ერებსა და რეგიონებს შორის უთანასწორობაც დრამატულად გაიზარდა. გლობალური უთანასწორობის გავლენების ქვეშ მოქცეული ბავშვებისა და მშობლებისთვის ცხოვრება კვლავაც რთულია, ზოგჯერ აუტანლად რთულიც კი. გლობალური გამდიდრების ტენდენციების მიუხედავად უამრავი ბავშვი და მშობელი უკიდურესად იტანჯება. დღესდღეობით უფრო და უფრო მეტ ქვეყანას უკვე ***შეუძლია*** ღარიბი და მარგინალიზირებული ადამიანებისთვის ჯანმრთელობის, საკვების უვნებლობის, უსაფრთხოებისა და სხვა საკეთილდღეო საკითხების მოგვარება - ***თუმცა, ამას არ აკეთებს***. შესაძლოა, წარსულში გლობალური გაჭირვების აღმოსაფხვრელად არც პოტენციალი არსებობდა და არც შესაბამისი მექანიზმები. მაგრამ ფარდა, რომელიც აქამდე ინფორმაციასა და სხვადასხვა რესურსებს ეფარა, დღესდღეობით პრაქტიკულად აღარ არსებობს და უფრო და უფრო მეტი ადამიანი ხედავს, რისი გაკეთებაა შესაძლებელი. ამან ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგები ძალაუფლებრივი ურთიერთობების, გლობალური პროცესებისა და მსგავსი უთანასწორობის წარმომქმნელი მორალური მდგომარეობების შესწავლამდე მიიყვანა. მართალია, შემოსავლების ან რესურსების უთაბრობა თავისთავად ძალიან მნიშვნელოვანი პრობლემაა, მაგრამ ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია კიდევ უფრო შორს წასვლას და სფეროს გაფართოებას ცდილობს: ლოკალურ კომუნებში ოჯახებსა და ბავშვებს სათანადო ფუნქციონირებისა და სასურველი მიზნების მისაღწევად აშკარად განსხვავებული *შესაძლებლობები* გააჩნიათ (Sen 1992).

შეფერ-ჰიუზი (Scheper-Hughes 1992a, 1992b) ბრაზილიის ჩრდილო-აღმოსავლეთში მცხოვრები ბავშვების სიკვდილიანობას აღწერს, რომელთა ღარიბ მშობლებს შვილების შენახვა არ შეუძლიათ. ავტორი ნაშრომში ხშირად ახსენებს *ნევროზს* (nervos - ბრაზილიური ავადმყოფობის კონსტრუქტი, რომელიც სისუსტეს, გაღიზიანებას, თავის ტკივილს, ბრაზიან ტირილსა და დამბლას მოიცავს), რომელიც შიმშილითა და დაუნდობლობითაა „გამოწვეული“. შეფერ-ჰიუზი *ნევროზს* სიღარიბისა და ოპრესიული სოციალური სისტემის საპასუხო რეაქციად აღწერს, რაც სოციალურ ფაქტად უფრო უნდა მივიჩნიოთ, ვიდრე სამედიცინო დიაგნოზად. „ჩემი ავადმყოფობა მართლაც რომ ჩემი ცხოვრებაა“ - ამბობს ერთ-ერთი ბრაზილიელი დედა. ჰოვარდი და მილარდი (Howard and Millard 1997) ტანზანიაში მცხოვრები ჩაგას ბავშვებში არსებულ საზიანო საკვებსა და საკვების ნაკლებობას შესაშური ოსტატობით ახასიათებენ. მთავრობა, მისიონერები და სხვები პრობლემის მოგვარებას უშედეგოდ ცდილობდნენ და პირიქით კი გამოუვიდათ. ჰოვარდი და მილარდი მიუთითებენ კულტურული და ისტორიული ფაქტორების კომპლექსურობაზე, რომლებმაც კვების ნაკლებობა გამოიწვიეს, ჩართული

კლასისა და სანათესაოების იერარქიულ ცვლილებებზე, სახელფასო შრომის მიერ გამოწვეული მიგრაციის როლზე ოჯახების და კომუნების დაყოფაში.

ფსიქოლოგიურმა ანთროპოლოგიამ ბავშვობისა და სიყმაწვილის იმ პრობლემური საკითხების შესწავლაშიც შეიტანა დიდი წვლილი, რომლებიც გლობალიზაციის მიერაა გამოწვეული, მაგრამ ახალი ნამდვილად არ გახლავთ. მაგალითად, ბავშვთა უნარშეზღუდულობისა და დევიაციის ანთროპოლოგიური კვლევები აჩვენებს, რომ მრავალ კომუნაში ფიზიკურად ან კოგნიტურად უნარშეზღუდული ბავშვებისთვის გაუმჯობესებული სერვისები, მეტი მიმღებლობა და სოციალური ინტეგრაცია შეინიშნება. უნარშეზღუდული ბავშვების მიმართ ტოლერანტულობისა და ინკლუზიურობის გარშემო არსებული ასპექტები ნელ-ნელა მთელს მსოფლიოში ვრცელდება (Ingstad and Whyte 1995).

ანთროპოლოგები ბავშვების მტკივნეული საკითხების მოგვარებაზე მთელი მსოფლიოს მასშტაბით ზრუნავენ. მათ შორისაა აკადემიური გამოცდებით გამოწვეული სტრესის მქონე ბავშვები იაპონიასა და კორეაში, იმიგრანტი ბავშვები, ქუჩის ბავშვები და ბავშვები, რომლებიც სხვადასხვა ქალაქში არსებულ თვითკონტროლირებად დასახლებებში იზრდებიან (Reynolds 1989; Stephens 1995b; Kilbride et al. 2000). ანთროპოლოგები მომცრო ინდიგენურ კულტურებში მცხოვრებ ბავშვთა უფლებებსაც დიდ ყურადღებას უთმობენ და ამგვარ კომუნებში ხშირად არსებული ბაზისური მოთხოვნილებების დაუკმაყოფილებლობის ტენდენციებზე მიუთითებენ (Cultural Survival Quarterly, 2000).

ახალგაზრდა ადამიანების მსოფლიოში გავრცელებული სექსუალური და ფიზიკური დამცირება ანთროპოლოგებისთვის მეტად საგულისხმო საკითხია. ცხადია, რომ კულტურული რწმენები და პრაქტიკები, რომლებიც ბავშვთა სათანადო დისციპლინასა მოპყრობას ეხება, ფართოდ ვარირებს და დამცირების დასავლური დეფინიციები უნივერსალიებს არ წარმოადგენს. მაგალითად, გოლდსტეინი (Goldstein 1998) რიოს ერთ-ერთ ფაველაში[2] მცხოვრები ბრაზილიელი ქალის, სახელად გრასას ცხოვრებას აღწერს, რომელიც ბავშვების აღსაზრდელად სასტიკ ფიზიკურ სასჯელსა და ვერბალურ შეურაცხყოფას არ ერიდება - მისი აზრით, ბანდებით, ნარკოტიკებითა და ძალადობით აღსავსე სამყაროში გადასარჩენად ამგვარი მოპყრობა აუცილებელია. ბავშვის დისციპლინა და სასჯელი შეიძლება დასავლური ნორმებით დამცირებაა, მაგრამ გრასას მიერ დანახულ მკაცრ სამყაროსთან სოციალიზაციის პროცესში აუცილებელია, რათა ადამიანი გადარჩეს. მისი თქმით, ბავშვობა „მდიდრების პრივილეგიაა“ (1998: 393). თუმცა, ხშირად გამეორებული და თავშეუკავებელი ფიზიკური აგრესია ან შიდაოჯახური სქესობრივი კავშირები ნათესავებსა და ბავშვებს შორის ნორმატიულად არსად ითვლება და არსად არაა მიღებული (Korbin 1981). იმდენად, რამდენადაც გლობალიზაცია ომის მასშტაბებს ცვლის და ამწვავებს, ბავშვები,

2 (*პორტუგ.* favela) - ღარიბ-ღატაკთა უბანი ბრაზილიის დიდ ქალაქებში (მთარგმნ. შენიშვნა).

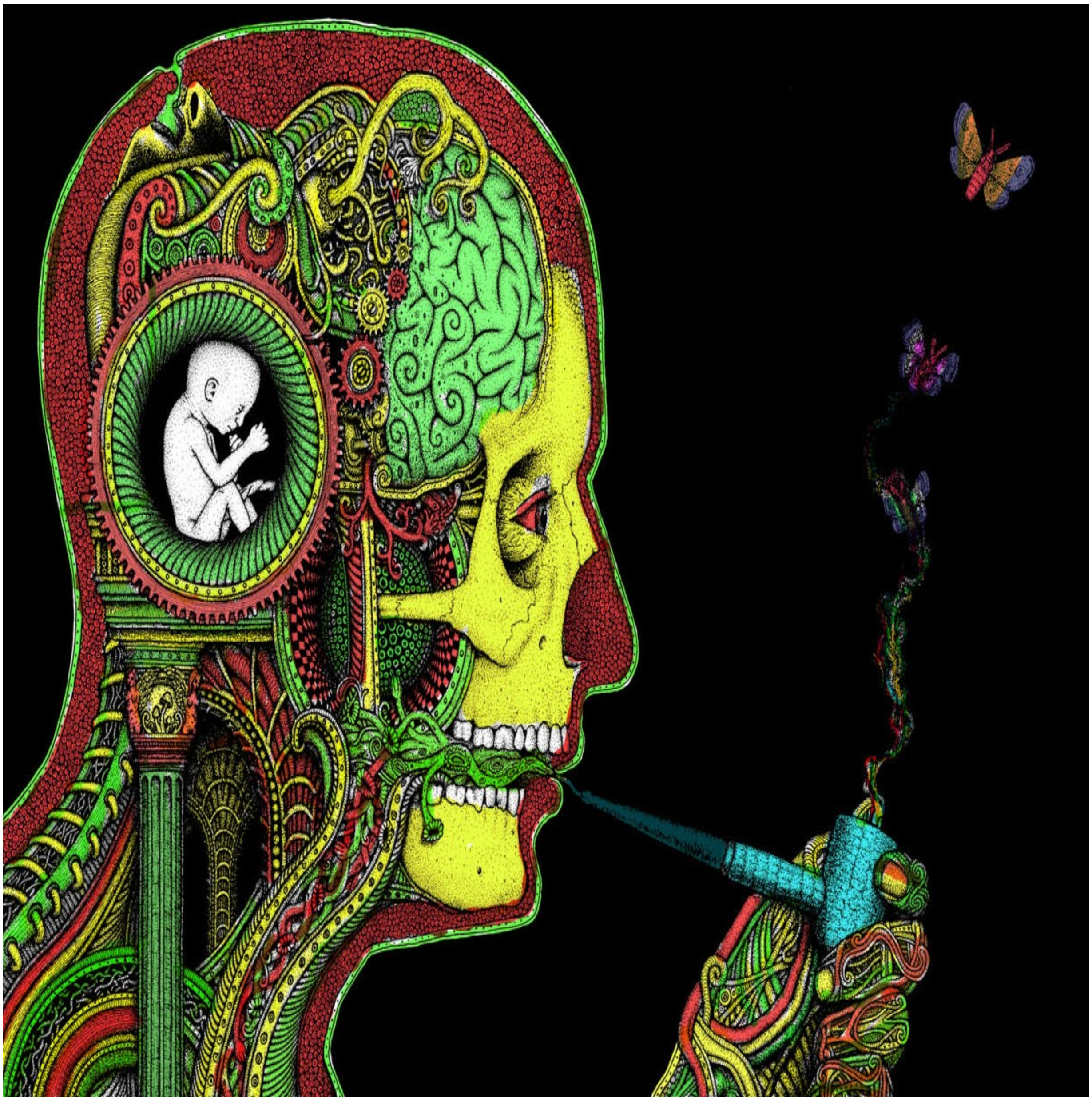
მოზარდები და ახალგაზრდები ომებისა და კონფლიქტების არამხოლოდ არაპროპორციული მსხვერპლნი, არამედ ზოგჯერ ამ ომებში მონაწილე ერთ-ერთი მხარეც კი არიან (Leavitt and Fox 1993).

ხშირად შესაძლოა ბავშვებში ნებისყოფისა და ძალის არაჩვეულებრივ გამოვლინებებსაც წავაწყდეთ. მეტწილად ეს იმიგრაციითა და სიღატაკით გამოწვეულ რთულ პირობებში ხდება. მაგალითად, იმიგრანტთა ოჯახებში ბავშვები ხშირად ენებისა და კულტურული ტრადიციების ჩინებულ შუამავლებად და მთარგმნელებად გვევლინებიან (Orellana et al. 2001; Suarez-Orozco and Suarez-Orozco 1995). ბავშვების ადაპტაციური უნარები და ენთუზიაზმი როგორც მშობლიურ ქვეყანაში, ისე მიმღებ საზოგადოებაში, ხშირად განსაცვიფრებელია (Greenfield and Cocking 1994). მაგალითად, მაროკოელი მოზარდები ისლამურ ტრადიციებს (როგორიცაა „სოციალური განცდის“ ან კონტექსტუალური მგრძნობელობის მნიშვნელობა) სელექციურად იყენებენ, რათა ძველი ტრადიციები ინტერნეტში მოძიებული გლობალური კავშირების მეშვეობით თავიანთ ახალ მატერიალურ ოცნებებთან დააკავშირონ (Davis and Davis 1989).

ბავშვებსა და გლობალურ პროცესებზე ახალი კვლევების ჩასატარებელი ასპარეზი საკმაოდ მიმზიდველია. ბოლოს და ბოლოს, ბავშვები სწორედ ისინი არიან, ვინც მომავალში გლობალიზაციის სიმძიმე და შესაძლებლობები, ჩვენს კულტურულ ტრადიციებთან ერთად საკუთარ თავზე უნდა იტვირთონ.

ნარკოტიკები და მოდერნიზაცია

Michael Winkelman and Keith Bletzer



წინასიტყვაობა

ადამიანს ცნობიერების ფსიქოაქტიური მცენარეებით შეცვლის სურვილი ოდითგანვე გააჩნდა. ანთროპოლოგია ამ თემას რამდენადმე ხელსაყრელი პოზიციიდან მოიცავს: ამ სფეროს საკმარისი მონაცემები გააჩნია ცნობიერების შემცვლელი ნივთიერებების, მოხმარების პატერენების კროს-კულტურული ვარიაციებისა და მათი უკანონო ნარკოტიკებად გადაქცევის ევოლუციაც მიმოიხილოს. ანთროპოლოგიამ კულტურული და ბიოლოგიური ფაქტორების ურთიერთქმედების გაგებაში დიდი წვლილი შეიტანა და შემდეგ კითხვებს მკაფიო პასუხი გასცა: როგორ ზემოქმედებენ კულტურული პრაქტიკები ცნობიერების შეცვლის სოციალურ ატიტუდებზე? როგორ იცვლებიან მოხმარების პატერნები დროთა განმავლობაში? როგორ იცვლებიან კულტურები ცნობიერების შემცვლელი ნივთიერებებისკენ მიდრეკილების ფსიქობიოლოგიურ დინამიკაზე პასუხად? ანთროპოლოგიის კროს-კულტურული პერსპექტივები ნარკოტიკული საშუალებების მოხმარების პატერნებისა და მომხმარებლებზე გავლენისადმი სხვადასხვაგვარ დამოკიდებულებებს ამჟღავნებენ.

ცნობიერების შეცვლილი მდგომარეობებისადმი (ცშმ) დამოკიდებულებითა და გამოჩენილი მხარდაჭერით კულტურები ერთმანეთისგან მნიშვნელოვანწილად განსხვავდებიან. ეს ნარკოტიკების მიერ გამოწვეულ ცშმ-საც ეხება. ცნობიერების შეცვლილი მდგომარეობის გამომწვევი პრაქტიკები ყველა კულტურას გააჩნია (Laughlin et al. 1992; Winkelman 1992). ვინაიდან ცშმ ცნობიერების ბიოლოგიური საფუძვლის მქონე სტრუქტურებს, ანუ ადამიანის ფარულ პოტენციალს, უინკელმანის (Winkelman 2000) სიტყვებით - „ინტეგრაციულ ცნობიერებას“ ასახავს, იმ კულტურებშიც კი, სადაც ცშმ და მისი გამომწვევი ნივთიერებები რეპრესირებულია, ისინი გარკვეული ფორმით მაინც იჩენენ ხოლმე თავს. თუმცა, მოდერნიზაციის პროცესში ცნობიერების შემცვლელი ნივთიერებების კონცეპტუალიზაცია მავნებელ ნარკოტიკებად მოხდა და არა რელიგიურ საკრალურ არტეფაქტებად ან წამლებად.

მოდერნიზაციის პერიოდის მსოფლმხედველობაში მომხდარმა დრამატულმა ცვლილებებმა კომუნალური ინტეგრაციისა და ფსიქოსოციალური თერაპიის მიზნით გამოყენებული ნივთიერებები მანიაკალურ მიდრეკილებად გადააქცია. დღევანდელ მსოფლიოში გავრცელებული ნარკოტიკები მოდერნიზაციის კოლონიალური პროცესების პირდაპირი შედეგია. ნარკოტიკულ საშუალებებზე დამოკიდებულება, ლეგალური ალკოჰოლითა და თამბაქოთი დაწყებული, კოკაინითა და ოპიატებით დამთავრებული, ფსიქოსოციალურ კონდიციებში, ტექნოლოგიასა და კომერციალიზაციაში მიმდინარე ცვლილებებს ასახავს, რომლებიც მოდერნიზაციამ გამოიწვია. თანამედროვე ნარკოტიკებზე დამოკიდებულების გამომწვევი მახასიათებლები ტექნოლოგიის განვითარებას უკავშირდება: იგი გასუფთავების, კონცეტრირებისა და სინთეტური წარმოების უკეთეს საშუალებას იძლევა; აღსანიშნავია

სოციალური ცვლილებებიც, რომლებმაც ნარკოტიკების მოხმარება კომუნალური და სპირიტუალისტური ტრადიციებისგან გამოაცალკევა.

სტატიაში განხილულია თუ როგორ მიმდინარეობდა ნარკოტიკის მოდერნიზაცია მისი თავდაპირველი საფუძვლებიდან მოყოლებული. მეტწილად ფსიქოისტორიული, კულტურული და ფსიქოდინამიკური თვალსაზრისებია წარმოდგენილი და ნაკლებად ფიზიოლოგიური. სტატია ამერიკის შეერთებულ შტატებსა და ევროპის ქვეყნებზე ფოკუსირდება, დანარჩენი მსოფლიოს ნარკოტიკული საშუალებები და ისტორიული პროცესები მხოლოდ იმ შემთხვევაშია მოყვანილი, თუ მათ აშშ-სთან რაიმე სახის მიმართება გააჩნიათ. სტატიაში განხილული ძირითადი ნარკოტიკები შემდეგ ჰალუცინოგენებს, ანუ „ფსიქოინტეგრატორებს" მოიცავს: სეროტონინის უკუმიტაცების ინჰიბიტორები (Winkelman 1996, 2001a); სტიმულატორები, სახელდობრ კოკაინი, ნიკოტინი და ე.წ. „სასურსათო ნარკოტიკები" (ყავა და ჩაი); დეპრესანტები, თრობის გამომწვევები, კერძოდ ალკოჰოლი და ოპიოიდები.

ნარკოტიკების მოდერნიზაციის ერთ-ერთი ასპექტი აკრძალვებსა და პოლიტიკურ რეაქციებს მოიცავს, რომლის ნიმუშიც „ნარკოტიკების წინააღმდეგ მიმართული ომი" გახლავთ. ეს მოდერნული სახელმწიფოს მხრიდან - პოლიტიკური და ეკონომიკური საჭიროებისამებრ - ზოგი ნარკოტიკის მფარველობასა და კონტროლში, ზოგიერთი საშუალებისადმი კი ღიად დაპირისპირებაში გამოიხატებოდა (Musto 1999). სტატიის დასკვნითი ნაწილი ნარკოტიკებისადმი არსებული ატიტუდების „პოსტმოდერნიზაციას" ეხება - მიდგომას, რომელიც თანამედროვე ატიტუდებს ეჭვქვეშ აყენებს და მისი საზიანო ეფექტების გამოსწორებისკენაა მიმართული. პოსტმოდერნული ტენდენციები დამოკიდებულების გამომწვევ ნარკოტიკულ პატერნებსა და მათ ოპრესიულ კონტროლის მექანიზმებს უარყოფს და სულიერ როლსა თუ ადამიანის ცნობიერებასთან კავშირზე ორიენტირდება.

ფსიქოინტეგრაციული ნივთიერებების წინარეისტორია

სხვადასხვა ფსქიოაქტიური მცენარეების მიღება ადამიანებმა ადრეული ხანიდან დაიწყეს. მათ გარშემო კულტურული ინსტიტუციები შეიქმნა. წინარეისტორიულ, ანტიკურ და პრემოდერნულ კულტურებში მათ „ღმერთების მცენარეებს", „ღმერთების საზრდოს", „უცოდველ ბავშვებსა" და „ღმერთების ხმებს" უწოდებდნენ. ასეთი მცენარეები წმინდა საიდუმლოებთან, მისტიკურ თუ სპირიტუალისტურ პრაქტიკებთან ასოცირდებოდა და ღმერთების განსხეულებად აღიქმებოდა (Furst 1976; Schultes and Hofmann 1992). ამგვარ ნივთიერებებს სულიერი ცნობიერების ასამაღლებლად იყენებდნენ. მაკენა (McKenna 1992) მსოფლიოში გავრცელებულ წინარეისტორიულ პრაქტიკებს აღწერს, რომლებშიც ჰალუცინოგენი სოკოები კულტურული ეთოსის

ნაწილად მიიჩნეოდა და ბუნებისა თუ მიწის საიდუმლოებთან იყო კავშირში. სხვადასხვა კულტურაში სწამდათ, რომ ეს მცენარეები რელიგიური და თერაპიული ხასიათის ძლევამოსილ სულიერ ძალებს წარმოადგენდნენ (Winkelman 1996). ასეთ მცენარეებში შემავალი ნივთიერებები თვითცნობიერების სტიმულირებას ახდენს და „ტრანსცენდენტურ სხვასთან“ კავშირის დამყარებას უწყობს ხელს, ადამიანს ბუნების მგრძნობიარობისა და ინტელექტის დანახვაში ეხმარება, რაც ბუნებასა და მიწისადმი ინტიმურ ურთიერთდამოკიდებულებაში, სამყაროსთან ჩვენს სიმბიოზურ კავშირში მჟღავნდება (McKenna 1992). მცენარეების ჩვეული ეფექტები შემდეგია: პიროვნული ურთიერთობა და შეწყობა ზებუნებრივ სამყაროსთან; ცხოველებთან სულიერი კავშირის წყალობით მითოლოგიურ სამყაროში მონაწილეობა; თვითიდენტიფიკაციის გაძლიერებით ძალების მომატება; ეგოზე უარის თქმა, რადგან იგი ხშირად მკვდრეთით აღდგომად და სულიერ ტრანსფორმაციად აღიქმება; სხვადასხვა დაავადებების და სნეულებების მკურნალობა; სოციალური იტეგრაციის გაზრდა (Winkelman 1996). ნივთიერებები ერთსა და იმავე დროს ფიზიკური და ფსიქოლოგიური მდგომარეობის გასაუმჯობესებლად გამოიყენება (Winkelman 2001a).

ტერმინი „ფსიქოინტეგრატორი“ (Winkelman 1996, 2001a) იმ ნივთიერებას ახასიათებს, რომელსაც ჰალუცინოგენის, ფსიქოდელიურ და ენთეოგენურ („შინაგან სამყაროში ღმერთის გამღვიძებელ“) იარლიყებს აკრავენ. ფსიქოინტეგრატორები ნეირონულ ცვლილებებს ასახავენ, რომელთაც სეროტონინის ხელმისაწვდომობის გამახანგრძლივებელი ნივთიერებები იწვევენ. სეროტონინის გაზრდილი დონე სხვა გადამცემი სისტემების ნეირომოდულაციებს აადვილებს და სინქრონიზირებულ თეტა რიტმის ტალღებს წარმოშობს, რაც ტვინის კოგნიტური, ემოციური და ქცევითი დონეების ფიზიოლოგიურ ინტეგრაციას უზრუნველყოფს. ფსიქოინტეგრატორები რელიგიური ტრადიციებისა და ცვილიზაციათა საფუძვლების პირველწყაროდ ითვლება. მაკენას (McKenna 1992) აზრით, ასეთმა ნივთიერებებმა ბუნებასთან მიმართებით ბალანსისა და ურთიერთდამოკიდებულების გრძნობების შექმნით ადამიანის ცნობიერების ევოლუციაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს. ლა ბარი (La Barre 1972) აღნიშნავს, რომ ვიზუალური და სულიერი გამოცდილების მასტიმულირებელი პოტენციალის გამო ანტიკური კულტურები ამგვარ ნივთიერებებს რელიგიური ტრადიციების სათავედ მიიჩნევდნენ.

ფსიქოინტეგრატორებს მრავალ შამანურ პრაქტიკაში ცენტრალური ადგილი ეკავათ. შამანიზმი მსოფლიოს მონადირე-შემგროვებელ სოციუმებშია გავრცელებული, როგორც ადამიანის ცნობიერების ფსიქობიოლოგიურ სტრუქტურებთან ადაპტაცია (Winkelman 2000). შამანი მკურნალები ხშირად ამ ნივთირებებს ცნობიერების მდგომარეობის შესაცვლელად და სულიერ სამყაროსთან კონტაქტის დასამყარებლად იყენებდნენ. შამანიზმში გავრცელებული სხვადასხვა ფსიქოინტეგრატორი ცნობიერებაზე სიღრმისეული ეფექტების მოსახდენად იყო გამიზნული. ამასთან, მსგავს

ნივთიერებებს კომუნასა და ბუნებას შორის დაკავშირებულობის განცდის წარმოქმნა ძალუძთ. ასეთი მცენარეები ინიციაციისა და რესოციალიზაციის რიტუალებში უფროსი ადამიანების მიერ გამოიყენებოდა. რიტუალი ხშირად სქესობრივი მომწიფების კოლექტიურ ფორმას წარმოადგენდა და ინდივიდს ზრდასრულის სტატუსს ანიჭებდა (Grob and Dobkin de Rios 1992).

პრემოდერნული ტრანსფორმაციები

ზემოხსენებული რელიგიური და სულიერი მემკვიდრეობა, რომელიც მთელს კაცობრიობაში არსებობდა და ინტეგრირებული საზოგადოების ეთოსსა და დედაბუნებასთან ჰარმონიას მოიცავდა, სოციოკულტურული ევოლუციის შედეგად დაიკარგა. კლიმატური ცვლილებები პოპულაციებს ახალი ადგილებისკენ მიერეკებოდა, სადაც ძველი ნივთიერებები აღარ მოიპოვებოდა და შესაბამისად იმ აგრიკულტურულ სისტემებში, რომლებიც ცნობიერების შესაცვლელად ალკოჰოლურ სასმელებს ანიჭებდა უპირატესობას, ნარკოტიკულ საშუალებებს ნაკლები მნიშვნელობა ენიჭებოდათ. პრემოდერნულ და ადრეულ მოდერნულ ეპოქებში ფსიქოინტეგრატორების დანაკარგმა დასავლურ კულტურებს თავიანთი გნოსისის (ცოდნის) და კომუნალური ინტეგრაციის ფორმები დააკარგვინა (McKenna 1992). ევროპულ კულტურაში ზოგადსაკაცობრიო რელიგიური ნივთიერებების ბოლო ნაშთებად შეიძლება ელისეის საიდუმლოები (Sherratt 1991) და ევროპული ნაყოფიერების ის პრაქტიკები მივიჩნიოთ, რომლებსაც შეცდომით „ჯადოქრობას“ უწოდებენ (Harner 1973). დასავლური აზროვნების მიერ წარმოშობილი ეთოსი ფსიქოინტეგრატორებთან ასოცირებულ წმინდა თვისებებს უარყოფდა და დევნიდა. კომუნაზე დაფუძნებული ამგვარი რელიგიური სისტემები აგრიკულტურული სახელმწიფოებისა და მათი პატრიარქარული სოციორელიგიური სისტემების, კლასობრივი ძალაუფლების, ცაში მჯდომარე წვერებიანი ღმერთებისა და ალკოჰოლის კულტების მიერ სასტიკად იდევნებოდა. კომუნაზე დაფუძნებული პირველადი რელიგიური სისტემები ეშმაკისა და ჯადოქრობის პერსონიფიკაციად გადაიქცა (Fuller 2000).

ფსიქოინტეგრატორების მოხმარებაში არსებული კროს-კულტურული განსხვავებები იმაზე მიუთითებს, რომ მათი უარყოფა კომპლექსური იერარქიული სოციუმების ადრეული განვითარების ნაწილი იყო. მაღალი პოლიტიკური კომპლექსურობის მქონე საზოგადოებები როგორც წესი ფსიქოინტეგრატორი მცენარეების მოხმარებას კრძალავენ (Dobkin de Rios and Smith 1997). მათი რიტუალური გამოყენება პოლიტიკურ ინტეგრაციასთან ნეგატიურ კორელაციაშია (Winkelman 1991), რაც ფსიქოსოციალური და კოგნიტური დინამიკის განუყოფელ კონფლიქტებს ასახავს, რომლებიც ამ ნივთიერებებისა და პოლიტიკური იერარქიის მქონე სოციუმების

მოთხოვნებთან ერთად წარმოიშობა. ფსიქოინტეგრატორი მცენარეების გამოყენებას პოლიტიკური ძალაუფლების მქონე პირები ეწინააღმდეგებიან, რადგან ასეთი ნივთიერებები *ლოკალურ* სოციალურ კონტექსტებში გამოიყენება და სულიერი გამოცდილების ინტერპრეტირებაში უმნიშვნელოვანეს როლს თამაშობს. ეს კი იმათ იდეოლოგიას უქმნის საფრთხეს, ვისაც სოციალური და რელიგიური ძალაუფლება უპყრია ხელთ.

ალკოჰოლის წინარეისტორია და ისტორია

კაცობრიობის ისტორიაში ალკოჰოლი ცნობიერების შემცვლელი ერთ-ერთი უძველესი ნივთიერებაა. იგი ფერმენტაციისთვის საჭირო შაქრის მაღალი შემცველობის საკვების მზა წყაროების არსებობასაც მოითხოვდა, რამაც ალკოჰოლის ჭარბი მოხმარება აგრიკულტურაზე დამოკიდებული გახადა. ალკოჰოლის გავრცელება ცალკეულ წინარეისტორიულ ეპოქაში (განსაკუთრებით ნეოლითის ხანაში) სასმელების გავრცელების ნაწილი გახლდათ, რომელიც სწრაფი სოციოკულტურული და ეკონომიკური ცვლილებების პერიოდში ხდებოდა (Rudgley 1993). ამ ახალ პოლიტიკურ სტრუქტურებში ცენტრალური ადგილი მამრი მეომრების კულტს ეჭირა, რომელთა ალკოჰოლის მოტრფიალეობის საბუთად მათ სამარხებში აღმოჩენილი სასმისები გამოგვადგება.

გვიანდელი წინარეისტორიული პერიოდის (რკინის ხანა) ევროპაში ალკოჰოლის მოხმარებას რიტუალურ, პოლიტიკურ და კომუნალურ ცხოვრებაში ერთობ მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა. ალკოჰოლს რელიგიური ფესვები გააჩნია, მაგრამ დროთა განმავლობაში იგი პატრონთა და მიმდევართა სოციალური ურთიერთობის შემნარჩუნებელი რიტუალის ნაწილად იქცა (Arnold 1999). ალკოჰოლი ერთგვარ სოციალურ საპოხ მასალას წარმოადგენდა ჯგუფთაშორისი და ჯგუფის შიგნით არსებული კონკურენციების, ძალაუფლებისა და მეურვეობის კონტექსტში ურთიერთობების გასაიოლებლად. არისტოკრატული წარმოშობის მეომრები მათ მსმელ ბატონებთან მეგობრობის გასამყარებლად და ურთიერთობების ფორმალიზაციისთვის იკრიბებოდნენ, რათა შემდგომ კეთილისმოყოფელები უკეთ დაეცვათ. ამის ნიმუში ბრიტანეთის კუნძულების კელტურ კულტურაშიც მოიპოვება, როცა ხელგაშლილობისა და მეგობრობის ხაზგასასმელად მეფე ალკოჰოლით უხვად გაჯერებულ ნადიმებს მართავდა. ალკოჰოლის მიღება ხმელთაშუა ზღვის სამყაროსთან სავაჭრო ხაზების გაბმას უკავშირდებოდა, რაც მალფუჭებად ლუდს დიდხანს შენახვადი ღვინით ანაცვლებდა. შესაბამისად, „ძალაუფლების მაძიებელთა“ პოლიტიკური გავლენა გამყარდა, რადგან, ლუდისგან განსხვავებით, ღვინის დარეზერვება მარტივად შეიძლებოდა. ალკოჰოლის პოლიტიკური როლი სოციალურ და რელიგიურ ცხოვრებაში, საჩვენებელ საჯარო ნადიმებში მის მტკიცე მნიშვნელობას ეყრდნობოდა.

ბანკეტები სასამართლო და საზოგადო საქმიანობის კონტექსტებს წარმოადგენდნენ, ისინი მიმდევართა შორის იერარქიულობას აწესებდნენ, ერთგულების საჯარო გამოცხადებას ემსახურებოდნენ და დამოკიდებულებისა თუ დომინანტურობის სიმბოლურ ატმოსფეროს ქმნიდნენ, რომლებიც ალიანსების შესაქმნელად იყო საჭირო.

ალკოჰოლი ევროპული ქრისტიანობამდელი რელიგიურობის იმდენად არსობრივ ელემენტს წარმოადგენდა, რომ იგი, როგორც სიწმინდე, ქრისტიანობაშიც შენარჩუნდა. ადრექრისტიანულ ეთოსში ღვინო გუნება-განწყობილების შესაცვლელად, ოჯახური, საზოგადოებრივი თუ რიტუალური მხიარულების განუყოფელ ელემენტად მიიჩნეოდა (Fuller 2000). ეს ებრაული რელიგიური ტრადიციების გაგრძელებაა, რომელთა რელიგიურ დღესასწაულებშიც ღვინო განუყოფელი ატრიბუტი გახლდათ. ქრისტიანულ ტრადიციაში ღვინის საბოლოოდ დამკვიდრება საიდუმლო სერობაზე მოხდა, როცა ქრისტემ ღვინო საკუთარ სისხლთან გაათანაბრა და მოწაფეებს მისი შესმა სთხოვა - „რათა არასოდეს დაევიწყებინათ იგი“.

ანთროპოლოგიური კვლევები იმ პერსპექტივას ამყარებენ, რომლის მიხედვით ალკოჰოლის გავლენები კულტურული და საზოგადოებრივი დინამიკის ნაწილია. ეს ხედვა ალკოჰოლის ფსიქოკულტურულ ეფექტებს მეტ ყურადღებას უთმობს, ვიდრე ფიზიოლოგიურს. ანთროპოლოგებმა დაადგინეს, რომ ალკოჰოლი პრემოდერნულ საზოგადოებებში ფართოდ გამოიყენებოდა (Baer et al. 1997). მისი პრემოდერნული მოხმარება ალკოჰოლის სოციალურ საპოხად გამოყენებას ანუ ეიფორიული გრძნობების წარმოქმას, სამსახურისა და სტრესისგან გათავისუფლებას გულისხმობდა. ისიც აშკარაა, რომ ჯგუფში ინტეგრაციის გასაადვილებლად და ინტერპერსონალური ურთიერთგაგების დასამყარებლად ალკოჰოლს რიტუალური დანიშნულებაც გააჩნდა. მაგალითად, ჰითის (Heath 1994) მიერ გამოკვლეულ რურალურ ბოლივიაში აღმოჩნდა, რომ ალკოჰოლის ტრადიციული მოხმარების პატერნები მრავალდღიან რიტუალებსა და ფესტივლებშია ინტეგრირებული, რომლებიც საზოგადოებრივ სოლიდარობას, სოციალურ შეჭიდულობასა და შინაგან იერარქიას ამყარებენ.

მაკენას (McKenna 1992) აზრით, პრემოდერნული სოციუმების მოდერნულად გარდაქმნის პროცესში ალკოჰოლმა „დომინატორ-ექსპლუატატორ“ კულტურებში ეგოს გაძლიერებასა და სოციალური ჩარჩოების შესუსტებაში დიდი როლი ითამაშა. ამ თავდაპირველ ეფექტებს გაცნობიერების კლება და სოციალური მოთხოვნების შესრულების შემცირებული შესაძლებლობა მოჰყვება. მაკენა ალკოჰოლს სქესთა შორის ურთიერთობებს უკავშირებს და ცოლის დამცირებაში მის როლზე მიუთითებს. ალკოჰოლის მიღება ეგოთი ობსესიისგან და მყისიერ დაკმაყოფილებასთან განუყოფელია - ესაა მგზნებარე, შფოთიანი რეაქცია, რომელიც დედაბუნების ფემინური მატრიცისგან გაუცხოებაზე მეტყველებს. უამრავი ცნობილი მავნებელი ეფექტის მიუხედავად, ალკოჰოლი ცნობიერების შემცვლელ სხვა ნივთიერებებთან დაპირისპირებულ მთავარ ოპოზიციურ, რეპრესიულ ძალად რჩება.

დასავლური ცივილიზაციის პრემოდერნული ეპოქიდან მოდერნულ ხანაში გადასვლისას ალკოჰოლი „თავისუფალი არჩევნის“ მთავარ ნარკოტიკად იქცა. მერკანტილური ერი-სახელმწიფოებისა და კაპიტალიზმის მოდერნიზაციის ეპოქამ ეს ცვლილება თავის სასარგებლოდ მიმართა. გამოხდილი ალკოჰოლის წარმოება ამერიკაში არსებული კოლონიალური საწარმოების მთავარ ასპექტს წარმოადგენდა და ფუნდამენტურ როლს ასრულებდა აფრიკულ მონათვაჭრობაში, რადგან მონები ფერმენტაციისთვის აუცილებელი შაქრის მოსაპოვებლად იყვნენ საჭირო (Rudgley 1993).

კანაბისი (მარიხუანა): პრემოდერნული ფონი

კანაბისი ევროპამ მოდერნიზაციის პროცესში გაიცნო. მას მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხის ტრადიციული რეპუტაცია სდევდა თან. კანაბისის პრემოდერნულ მოხმარებასა და მის სამედიცინო თუ რიტუალურ დანიშნულებაზე საუბრისას რაში აღნიშნავს, რომ იგი „მთელი კაცობრიობისთვის კარგად ნაცნობი ერთ-ერთი უძველესი სამკურნალო მცენარეა“ (Rätsch 2001: xiv). მარიხუანას სამედიცინო ცოდნა უკავშირდება, რომელიც შამანური პრაქტიკებიდან იღებს სათავეს. კანაბისი ღმერთებთან დამაკავშირებელ სპირიტუალისტურ მცენარეს, საკვების წყაროს, ჭრილობებისა და წყლულების წამალს, დეპრესიისა და სექსუალური დისფუნქციისგან განკურნების საშუალებას წარმოადგენდა. სხვადასხვა კულტურაში მარიხუანას შემდეგი ეპითეტებით ამკობდნენ: „ღმერთების რძე“, „სიყვარულის ქალღმერთის მცენარე“, „სიხარულის მომნიჭებელი“ და „კუნდალინის[1] საზრდო“. მონადირე-შემგროვებელი საზოგადოებათა შამანური პრაქტიკები, რომელიც მარიხუანას ცნობიერების შემცვლელ საშუალებად იყენებდა, ჰორტიკულტურულ (მებაღეობა) სოციუმებშიც გაგრძელდა. მას მკურნალები ჩვეულებრივ მკითხაობისა და სულიერ სამყაროსთან დაკავშირებისთვის იღებდნენ. მაგალითად, სკვითები კანაბისს საუნებში „გუნდრუკად“ იყენებდნენ, რაც საზეიმო „საოჯახო შამანიზმად“ აღიმქებოდა და წინაპრებთან კავშირის დასამყარებლი, სულის უკვდავსაყოფი და სხეულის განსაწმენდი დანიშნულება ჰქონდა.

კანაბისის მოხმარება კომპლექსური საზოგადოებებისთვისაც გახლდათ დამახასიათებელი. მაგალითად, იგი ნეპალელების ღმერთ შივასთან ასოცირდება, რომელიც „კანაფის მბრძანებლადაა“ ცნობილი. ჩინური მედიცინა კანაბისს წმინდა მცენარედ და უკვდავების ელექსირის ძირითად ინგრედიენტად მიიჩნევდა. კანაბისს აგრეთვე რევმატიზმის, ნიკრისის ქარის, მენსტრუაციული პრობლემების, ყაბზობის დროსაც მოიხმარდნენ; მას მიაწერდნენ საანესთეზიო და ანტისეპტიკურ თვისებებსაც.

1 (*სანსკრ.* kuṇḍalinī) ინდურ ფილოსოფიაში ადამიანის რამდენიმე ენერგიას აერთიანებს, რომლებსაც იოგის მიმდევრების რწმენით მთლიანობაში სპირალისებური ფორმა აქვს (მთარგმნ. შენიშვნა).

ინდურ აიურვედაში[2] მარიხუანას კვირტები, ფოთლები, ფისი და თესლები სხეულის თითქმის ნებისმიერი ნაწილის ავადობისას, განსაკუთრებით კი წყლულების, შაკიკისა და სქესობრივი დისფუნქციების დროს გამოიყენებოდა; დიდად სწყალობდნენ მის დამამშვიდებელ ეფექტსაც. კანაბისით მომზადებულ სასმელებს შამანური ფუნქციები გააჩნდა, რაც „ფრენას“ და სხვა მაგიური ძალების (*სიდჰები*) არსებობას ხდიდა შესაძლებელს; მარიხუანა „კოსმიური შუამავლის“ როლს ასრულებდა და მედიტაციის დროს კონცენტრაციას აადვილებდა. კანაბისს ემოციური აშლილობების სამკურნალოდ, სხეულის გასაახალგაზრდავებლად და სექსუალური სურვილების და სიყვარულის სტიმულატორადაც იღებდნენ.

ტიბეტური მედიცინა შამანიზმიდან იღებს სათავეს, რომელშიც კანაბისი წმინდა მცენარედ ითვლებოდა და მისტიკური გამოცდილების დასაგროვებლად იხმარებოდა. კანაბისით ტიბეტში ფიზიკური (რესპირატორული, რევმატიზმი, ანთება) და ფსიქოლოგიური (ეპილეფსია, ტკივილი, სქესობრივი გაახალგაზრდავება) მიზნებით სარგებლობდნენ. ისტორიულად არაბულ და ისლამურ სამედიცინო ტრადიციებში კანაბისი, რომელსაც აღნიშნულ სამყაროში ჰაშიშს უწოდებენ, სოციალურად ფართოდ მხარდაჭერილი საშუალებაა. ჰაშიში ფიზიკური და ფსიქოლოგიური ჩივილების სამკურნალო უნივერსალურ ანტიდოტს წარმოადგენს, მაგრამ ჩვეულებრივ იგი სუფიზმის მიმდევართა მისტიკურ ორდენთან და მათ დერვიშულ ცეკვებთან, ექსტაზურ მუსიკასთან და მედიტაციასთან ასოცირდებოდა. ინდოევროპულ კულტურებში კანაბისს უძველესი დროიდან მოიხმარდნენ, იგი სიყვარულის, ნაყოფიერების და სიცოცხლის (გერმანიაში) ქალღმერთთან ასოცირდებოდა. თავის დროიზე ამ მცენარით ევროპა დიდად მოიხიბლა, იგი ბოტანიკის, ალქიმიის, სახალხო მედიცინისა და ჰომეოპათიის ნაწილიც კი გახდა. რაში (Rätsch 2001) აღწერს, რომ იგი ქრისტიანული ინკვიზიციის პერიოდში დევნილ „ჯადოქრებთან“ ასოცირდებოდა.

კანაბისი და მოდერნიზაცია

არაბელმა ვაჭრებმა მარიხუანა ინდოეთიდან ევროპაში ჩაიტანეს, ევროპულმა კოლონიზაციამ კი, თავის მხრივ, იმ კულტურებთან გააღრმავა კონტაქტები, რომლებშიც კანაბისს სოციალური და სპირიტუალისტური ნარკოტიკის რანგში მოიხმარდნენ. კანაბისი მნიშვნელოვანი სოციალური შემთხვევების დროს აფრიკაშიც გამოიყენებოდა, მათ შორის ფესტივლებზე და ხელშეკრულების დადებისას. იგი აქაც გამაერთიანებლისა და სოციალური საპოხის როლს ასრულებდა: „კაცები ერთობლივი ცერემონიალური მოწევისთვის ყოველ საღამოს იკრიბებოდნენ სოფლების მთავარ მოედნებზე“ (Rätsch 2001: 128). 1600-იანებში კანაბისი ევროპული მედიცინის ნაწილიც კი გახდა, მაგრამ მას

2 (*სანსკრ.* Āyurveda) ინდური მედიცინის ტრადიციული სისტემა (მთარგმნ. შენიშვნა).

საკმაოდ იშვიათად მიმართავდნენ. კოლონიზაციამ კანაბისი სხვა კულტურებსაც გააცნო, მაგალითად, ესპანელებმა იგი ამერიკაში შეიტანეს მისი დაპყრობისას.

კანაბისი ამერიკის ადგილობრივი მკვიდრების სამედიცინო და სპირიტუალისტურ პრაქტიკებშიც მიიღეს, სადაც მას მოსაწევ მიქსტურებში აზავებდნენ. კანაბისი ლათინური ამერიკის ინდიგენურ და მეტის კულტურებში ფართოდ გავრცელდა, სადაც თავის დამამშვიდებელ და სარელაქსაციო ფუნქციებთან ერთად რევოლუციური წინააღმდეგობების ატრიბუტადაც იქცა. აღმოსავლეთ ინდოელების კარიბებში იმიგრაციამ მარიხუანას გავრცელებას კიდევ უფრო შეუწყო ხელი. მოდერნული პერიოდის ამერიკაში მარიხუანა ჯაზის, ბლუზის და რეგის განუყოფელი ნაწილი გახდა, იგივეს თქმა შეიძლება შუა აღმოსავლეთის მუსიკის მსგავს ჟანრებზეც (Rätsch 2001). მეთვრამეტე საუკუნეში ამერიკის შეერთებულ შტატებში მარიხუანა მზა წამლის სახით შევიდა, რომელიც ინსომნიის, სპაზმებისა და ხველების საწინააღმდეგოდ გამოიყენებოდა. სიფრთხილემ, რომელიც თავის დროზე ოპიატებთან დაკავშირებითაც გაჩნდა (იხილეთ ქვემოთ), მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში იჩინა თავი. მიუხედავად ამისა, მისი მიმზიდველობა უბრალო რეპუტაციის მქონე ადამიანებში გაიზარდა, რომლებიც მას სამედიცინო მიზნებით იყენებდნენ. თავდაპირველად ამერიკის შეერთებულ შტატებში მარიხუანას ე.წ. „გარიყულ ჯგუფებში“ ეწეოდნენ, მაგრამ მეოცე საუკუნეში გაჩენილმა რამდენიმე მარშრუტმა, განსაკუთრებით კი თურქულმა მოსაწევმა სალონებმა და სამხრეთ-დასავლეთში მცხოვრებმა მექსიკელმა იმიგრანტებმა, მის ფართოდ გავრცელებას შეუწყვეს ხელი. 1920-იანებსა და 1930-იანებში არსებულმა მშრალმა კანონმა მარიხუანა რეკრეაციულ გამაბრუებელ ნივთიერებად აქცია. კონტრ-კულტურული (ჰიპები) და ომის საწინააღმდეგო მოძრაობების დამსახურებით, ევროპასა და ამერიკაში მისმა პოპულარობამ პიკს 1960-იანებში მიაღწია.

ოპიუმი და მოდერნიზაციის შედეგები: მორფინი და ჰეროინი

ხაშხაში (*Papaver somniferum*) კაცობრიობის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი სამედიცინო მცენარეა, რომელიც ქრისტეს შობამდე მეექვსე ათასწლეულში ან კიდევ უფრო ადრე მოიშინაურეს (Rudgley 1993). მისი ადრეული მოხმარება რელიგიურ ასპექტებს უკავშირდება. ოპიუმს ბერძნების, რომაელების, ეგვიპტელებისა და არაბების ფარმაკოლოგიაში უმნიშვნელოვანესი ადგილი ეკავა. ძველ ხალხს ამ მცენარის კულტივირების, მოყვანისა და გამოყენების, აგრეთვე მისი სასარგებლოობისა და საფრთხეების თაობაზე მეტად კომპლექსური ხედვა გააჩნდა (Scarborough 1995). ალექსანდრე მაკედონელი ოპიუმს საკუთარ ჯარისკაცებს ურიგებდა, რათა დაქანცულობასა და ტკივილს უკეთ გამკლავებოდნენ და უშიშარ მეომრებად ქცეულიყვნენ. უპირველეს ყოვლისა ოპიუმი ტკივილგამაყუჩებლ, სხვადასხვა

დაავადებასთან საბრძოლველ და უებარ საშილე საშუალებად მოიაზრდებოდა. ოპიუმს ძირითადად სხვა ფსიქოაქტიურ ნივთიერებებთან ერთად მიირთმევდნენ, განსაკუთრებით პოპულარული გახლდათ მისი ღვინოში გაზავება. სპარსეთში, ინდოეთში, ჩინეთსა და რომის იმპერიაში სავაჭრო არხების გაჭრით პრემოდერნული ხანის არაბმა ვაჭრებმა ოპიუმის გლობალიზაცია მოახდინეს, მხოლოდ მცირე მასშტაბებში (Courtwright 2001). მეთერთმეტე და მეთორმეტე საუკუნეებში მაჰმადიანთა მიერ ევროპის დაპყრობამ და შინ მიბრუნებულმა ჯვაროსნებმა ევროპას ოპიუმი კარგად გააცნეს. 1500-იანი წლებისთვის ოპიუმმა დასავლეთ ევროპის მედიცინაში მოიკიდა ფეხი, 1800-იანებისთვის კი იგი უკვე ბრიტანელ გლეხებში გახდა პოპულარული, რომლებიც ქალაქელებზე აქტიურად მოიხმარდნენ მას (Berridge 1999).

ევროპული ერები და კომპანიები ოპიუმის მოყვანითა და დისტრიბუციით უზარმაზარ მოგებას ნახულობდნენ, თუმცა მისი წარმოება ევროპის გარეთ ხდებოდა (Janin 1999). ოპიუმი ბრიტანეთსა და ჩინეთს შორის არსებული სავაჭრო ურთიერთობებისთვის ერთობ მნიშვნელოვანი პროდუქტი გახლდათ და მეცხრამეტე საუკუნეში ე.წ. „ოპიუმის ომებიც“ კი გამოიწვია; ბრიტანეთის მიზანს წარმოადგენდა დაერწმუნებინა ჩინეთი ინდოეთში მოყვანილი ოპიუმის ევროპისთვის მიწოდებაზე ხელი არ აეღო. საბეგრო და საბაჟო გადასახადები ფულის ევროპულ ხაზინებს ამდიდრებდა. ლონდონელი ვაჭრები და ინვესტორები (განსაკუთრებით ელიზაბეტ I-ის პრივილეგირებული „ლევანტური კომპანია“) და მარსელელი ინვესტორები და ორგანიზატორები მთელ ევროპულ ოპიუმის ბაზარს აკონტროლებდნენ (Janin 1999). ლონდონელი ოპიუმით ბითუმად მოვაჭრეები ადგილობრივი საზოგადოების „კუთხის მაღაზიებს“ ამარაგებდნენ, რომლებიც ოპიუმის სამედიცინო დანიშნულებით (ზრდასრულებში გამოიყენებოდა ტკივილების, გადაღლილობისა და კუნთების დაზიანებისთვის, ბავშვებში უძილობისთვის) მოხმარებისთვის მთავარი მომმარაგებლები გახდნენ. თავდაპირველად ოპიუმს, ფსიქოინტეგრატორების მსგავსად, მისტიკური ერთიანობის, აღტკინებისა და სულიერი გამოცდილების მომნიჭებლის სტატუსი გააჩნდა.

მოდერნიზაციამ ოპიატები ნარკოტიკული დამოკიდებულების უდიდეს წყაროდ გადააქცია. მოდერნიზაციით გამოწვეულმა ტექნოლოგიურმა წინსვლამ შესაძლებელი გახადა ოპიუმიდან ზოგიერთი ინგრედიენტის წმინდა სახით გამოცალკევება, რამაც მისი მოხმარების წესიც შეცვალა. მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისში მორფინი პირველი აქტიური ნივთიერება იყო, რომელიც ოპიუმისგან მიიღეს. ცოტა ხანში ის კომერციულ პროდუქტად იქცა. 1874 წელს კი *ბაიერმა* გაყიდვაში ჰეროინიც ჩაუშვა. მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში კანქვეშ შესაყვანი ინსტრუმენტის - შპრიცის - გამოგონებამ მორფინისა და ჰეროინის სხეულში მყისიერად შეთვისების შესაძლებლობა გააჩინა, რამაც ამ ნივთიერებების გლობალიზაციას კიდევ უფრო შეუწყო ხელი. ინექციის მოდერნიზებულმა მეთოდმა ცხვირისმიერი ინჰალაციის პატერნები (მოწევა და ფხვნილის შესუნთქვა) ჩაანაცვლა, რაც ოპიუმის ტრადიციულ მოხმარებას ახასიათებდა.

მეცხრამეტე საუკუნის ევროპის სპირიტუალისტურ ტრადიციებზე ოპიუმის ცნობიერების გამფართოებელი თვისებები ზემოქმედებდა. ამერიკის შეერთებულ შტატებში ოპიატების განვითარება რელიგიას არ უკავშირდება. ისინი სამოქალაქო ომის პერიოდში დამკვიდრდნენ, როცა მორფინს დაჭრილთათვის ტკივილების შესამსუბუქებლად იყენებდნენ. მეცხრამეტე საუკუნეში მორფინსა და ოპიუმზე მიჯაჭვული ადამიანები ნებისმიერ სოციალურ კლასში მოიძებნებოდა - დაწყებული ექიმებიდან, რომელთაც პირდაპირ მიუწვდებოდათ წამალზე ხელი, დამთავრებული მეძავებით, რომლებსაც ტკივილის გაყუჩების რეგულარული მოთხოვნილება ამოძრავებდათ. ამბობენ, რომ მეცხრამეტე საუკუნის აშშ-ში ოპიატზე მიჯაჭვული საშუალო ხნის სოფლელი თეთრკანიანი ქალბატონები იყვნენ, ვინც კატალოგში არსებულ საპატენტო მედიკამენტებს უპრობლემოდ იწერდნენ (Musto 1999). მეცხრამეტე საუკუნესა და მეოცის დასაწყისში ექიმებმა სწორ დოზირებაზე ალაპარაკდნენ და თავიანთ რეკომენდაციებში საფრთხის შემცველ ასპექტებს გაუსვეს ხაზი. ბევრი ინდივიდი ნარკო-დამოკიდებული გახდა.

სტიმულატორები: პრემოდერნულიდან მოდერნულამდე

სავარაუდოდ, ადამიანები მასტიმულირებელ მცენარეებს მუდამ ეძებდნენ. ერთ-ერთი პირველი შესაძლოა დასაღეჭი მცენარეები ყოფილიყვნენ. მათ შორისაა ქვატი (აგრეთვე ცნობილი როგორც *კატი* - *Catha edulis*) და ბეტელი (ამზადებენ *ფუფალას* პალმის თესლისგან, კირისგან და საღეჭი პილპილისგან). ძირითადად აღმგზნები საშუალებები იმ მცენარეებისგან მიიღებოდა, რომლებიც სასმელად - ყავა (*Café* sp.) და კოკა (*Erythroxylon coca*) - და მოსაწევად - თამბაქო (*Nicotiana* sp.) - გამოიყენება (Rudgley 1993; Marshall 1993). თავდაპირველად სტიმულატორები რიტუალურ, რელიგიურ და საკრალურ ინტერპრეტაციებთან ასოცირდებოდა (მაგ.: ჩაის პრაქტიკები იაპონელ ბუდისტებში, ყავა სუფიზმის მიმდევართა მისტიკურ პრაქტიკებში და კოკა სამხრეთ ამერიკაში). მოგვიანებით სტიმულატორებმა საერო, კომუნალური ფუნქციები შეიძინეს. თანდათანობით არაბულ სამყაროში ყავის საკრალური დანიშნულების სეკულარიზაცია მოხდა, მან ყავა-ხანებში გადაინაცვლა, რამაც მორალურ თუ პოლიტიკურ ატმოსფეროშიც შესაბამისი ცვლილებები გამოიწვია და ოჯახის გარეთ სოციალური ორგანიზება კიდევ უფრო გაამყარა. სტიმულატორების მიერ სოციალური ინტერაქციის გაძლიერება ჩრდილოაღმოსავლეთ აფრიკაშიც დასტურდება. შუა აღმოსავლეთში ქვატის მოხმარება ყოველდღიური, ყველასთვის ცნობილი პატერნების მიხედვით მიმდინარეობდა ხოლმე, რაც მამაკაცებს შორის ჰარმონიულობის გრძნობასა და კომუნიკაციას აძლიერებდა. წყნარი ოკეანის კუნძულებზე ბეტელის მოხმარება (Marshall 1993) კეთილი ნებისა და სტუმართმოყვარეობის, მეგობრობისა და მშვიდობიანი ურთიერთობების გამოხატულებას წარმოადგენს; უწინ იგი შრომისუნარიანობის

გასაუმჯობესებლად, სოციალური აქტიურობისთვისა და პირადი მხიარულებისთვის გამოიყენებოდა. ბეტელის ღეჭვა ცნობიერების შეცვლას იწვევს, რაც პიროვნულ ასპექტებსაც მოიცავს და სოციალურსაც. ზოგადად სტიმულატორები სოციალური ინტერაქციისა და სოციალური სტატუსის გასამყარებელ მექანიზმებს წარმოადგენენ; უწინ ისინი მომხმარებელთა ეკონომიკურ რესურსებს წარმოაჩენდნენ და მათ იმ შორეულ კავშირებს უსვამდნენ ხაზს, საიდანაც ამგვარი ცნობიერების შემცვლელი ნივთიერებები ჩამოჰქონდათ.

კოლონიალიზმის ეპოქაში სტიმულატორების (განსაკუთრებით ყავის) მოხმარება გლობალურად დაიწყეს. მოდერნულმა ევროპამ სტიმულატორები კოლონიალური ექსპორტის წყალობით გაიცნო; ესენი გახლდათ შეფუთული ყავა, ჩაი და კაკაო (და შაქარიც - ჩამოთვლილი ნივთიერებების მწარე თვისებების გამო), რომლებმაც ნაწილობრივ ტრადიციული არადისტილირებული ალკოჰოლური სასმელები ჩაანაცვლეს. განმანათლებლობის ეპოქაში ყავა საშუალო ფენის წარმომადგენელი ინტელიგენციის, ვაჭრებისა და მეცნიერების სასმელი გახდა.

თამბაქო

მართალია, თამბაქო ამერიკული „ახალი სამყაროს“ მცენარეა, მისი სხვადასხვა სახეობა მსოფლიოში ადრეც მოიპოვებოდა. წინარეისტორიულ ხანაში თამბაქო ამერიკის ყველაზე გავრცელებული წმინდა მცენარე გახლდათ. ჩრდილოეთ ამერიკის ინდიგენურ მოსახლეობაში თამბაქოს თითქმის უნივერსალურად მოიხმარდნენ და მას შორეული კუთხეებიდანაც ყიდულობდნენ. იგი საკრალურ ნივთიერებად ითვლებოდა და შამანურ რიტუალებში იყენებდნენ. დღევანდელობისგან განსხვავებით მას ჩვეულებრივ არავინ ეწეოდა. თამბაქოს ხშირად ძლიერ ფსიქოაქტიურ მცენარეებთან (მაგ.: *ლემასთან*) აზავებდნენ. ზოგიერთ კულტურაში თამბაქოს თხევად მდგომარეობაში ისრუტავდნენ ცხვირიდან, თანაც ისეთი ჭარბი დოზებით, რომ ინტენსიურ ჰალუცინაციებსაც კი იწვევდა. ამგვარ პროცედურებში ჩვეულებრივ *ნიკოტინიანა რუსტიკას* (*Nicotiana rustica*) სახეობებს მოიხმარდნენ, რომელიც თანამედროვე თამბაქოზე გაცილებით ძლიერია. თამბაქოს პრემოდერნული გამოყენება აშკარად შამანისტურ და საზოგადოებრივ რიტუალებს უკავშირდებოდა (Wilbert 1987) და სეკულარიზებული, ნარკოტიკული დამოკიდებულების ნიშნებს არ ატარებდა.

მეთექსვმეტე საუკუნეში ამერიკასთან კოლონიალური კონტაქტის წყალობით ევროპელებმა თამბაქო აღმოაჩინეს. თავდაპირველად თამბაქოს სამედიცინო თვისებები მიაწერეს, მას „პანაცეასა“ და „წმინდა ბალახს“ უწოდებდნენ. მისი ნამწვის შესუნთქვა უამრავი დაავადების სამკურნალო საშუალებად მიიჩნეოდა. თუმცა, თამბაქოს კულტივირება პირადი გამოყენებისთვის ხდებოდა და ადგილობრივ ამერიკელებს

სულაც არ სურდათ მისი ევროპაში ექსპორტირებისთვის მოყვანა. ამის გამო ევროპელები თამბაქოს გასაზრდელად მსახურებს ქირაობდნენ, მაგრამ ეს მიდგომა არადამაკმაყოფილებელი აღმოჩნდა და ისინი კოლონიალური თამბაქოს წარმოებისთვის აფრიკელი მონების ჩამოყვანის საჭიროების წინაშე დააყენა. ბრიტანელები თამბაქოს მოშენებაზე ერთპიროვნულად დომინირებდნენ: ამერიკაში, ვირჯინიის კოლონიაში მათ ააშენეს „კვამლზე დაფუძნებული ქალაქი“ - ჯეიმზთაუნი, რითიც გვიანდელ 1800-იანებში გლობალურ წარმოებასა და დისტრიბუციული ქსელის წარმოქმნას შეუწყვეს ხელი. მალე ლონდონელმა ინვესტორებმა წარმოება გააფართოეს - კარიბის კუნძულებსა და ვირჯინიის სამხრეთაღმოსავლეთ კოლონიებში პირველი პლანტაციები გაჩნდა. თამბაქოს ნებისმიერი სოციალური კლასი მოიხმარდა და ევროპაში მეთვრამეტე საუკუნის დამდეგს იგი მასობრივი მოხმარების საგნად იქცა. მეჩვიდმეტე საუკუნის ბოლოსა და მეთვრამეტე საუკუნეებში ევროპაში იმპორტმა მოთხოვნას გადააჭარბა და თამბაქოს მსოფლიოს სხვადასხვა მიმართულებით, მათ შორის აზიასა და აფრიკაში ექსპორტი დაიწყო (Goodman 1993). დროთა განმავლობაში თამბაქო სიგარეტის სახით მთელს მსოფლიოს მოედო. ბევრ ქვეყანაში ზრდასრულ მამაკაცთა უმრავლესობამ სიგარეტის მოწევა დაიწყო, ნელ-ნელა კი ქალი მწეველებიც უფრო და უფრო მრავლდებოდნენ.

კოკა და კოკაინი

ანდებში კოკას (კოკაინის ხე) 6000 წლიანი ისტორია გააჩნია. მისგან ჩაისა და საღეჭ ნივთიერებას ამზადებენ. ერთსა და იმავე დროს იგი რიტუალურ და სეკულარულ კონტექსტებში გამოიყენებოდა, მას „ღმერთების საზრდოს“ უწოდებდნენ. მიუხედავად იმისა, რომ კოკა კოლონიზაციის ადრეულ პერიოდში აღმოაჩინეს, მისი ბაზარში ჩაშვება მეცხრამეტე საუკუნემდე არ მომხდარა. მისგან დამზადებული პროდუქტი, კოკაინი, მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში გამოყვეს, როცა 1862 წელს გერმანიაში *მერკის კომპანიამ* კოკაინის ჰიდროქლორიდის კომერციული წარმოება წამოიწყო. 1880-იანებისთვის მისი პროდუქციის იმპორტს უკვე რამდენიმე ევროპული ქვეყანა ახდენდა. მას ისეთი მკვლევრები და ექიმები მოიხმარდნენ, როგორიცაა ზიგმუნდ ფროიდი. ამან კოკაინის პოპულარიზაციას შეუწყო ხელი. თუმცა, კოკაინის ნარკოტიკული დამოკიდებულების გამომწვევი ეფექტების კრიტიკამ 1872 წელს გერმანელ ხელისუფლებას ფარმაცევტული კონტროლის შემოღება აიძულა. 1890-იანი წლებიდან მასზე რეგულაციები დაწესდა, ხოლო 1914 წელს *ჰარისონის ანტინარკოტიკული აქტის* მიხედვით იგი ნარკოტიკად გამოცხადდა. ამ ნივთიერებას ფიზიკური გამძლეობის გაზრდა და დაღლილობის მოხსნა არაჩვეულებრივად შეუძლია, რის გამოც მედიკოსები კოკაინის მოხმარების მედიცინისთვის გამოსადექ პატერნს ეძებდნენ. მოგვიანებით კოკაინის ალკალოიდის საანესთეზიო თვისებები აღმოაჩინეს და იგი სამედიცინო

პრაქტიკაშიც დაუშვეს. კოკაინს მხოლოდ ექიმის რეცეპტით ყიდულობდნენ; თუმცა, მოგვიანებით მათთვის, ვინც თავიდან მას სამედიცინო თვალსაზრისით მოიხმარდა, კოკაინი რეკრეაციულ ნარკოტიკად იქცა (Gootenberg 1999).

ამერიკის შეერთებულ შტატებში კოკაინი 1880-იანებში გამოჩნდა. იმ დროისთვის აფთიაქები კოკაინს წმინდად, ფხვნილის სახით ყიდდნენ. თუმცა, კოკაინის შემცველი სხვა პროდუქტებიც იყიდებოდა (ტაბლეტების სახით), რომლებსაც მოხმარების ინსტრუქცია არ მოყვებოდა. მყიდველს მრჩევლად უკვე გამოცდილი მომხმარებელი (ოჯახის წევრი, მეზობელი, მეგობარი) ევლინებოდა. ენერგიის მოსამატებლად და თავის ტკივილის, მოწყენილობისა თუ დაღლილობის მოსახსნელად კოკაინს სხვადასხვაგვარ საჭმელსა და სასმელში ამატებდნენ (ყველაზე ცნობილია *კოკა-კოლა*). 1890-იანებში კოკაინი ევროპაშიც და ამერიკაშიც ფრიად პოპულარული გახდა. ექიმები და საშუალო კლასი კოკაინის ყველაზე ხშირი მომხმარებლები იყვნენ. კოკაინის შემცველი დაპატენტებული მედიკამენტების მოხმარებით ქალბატონები (მამაკაცებზე მეტად) რურალური გარემოდან ისე გახდნენ ამ ნარკოტიკზე დამოკიდებულნი, რომ ამის ეჭვიც კი არ გასჩენიათ. ალკოჰოლისგან თავშეკავების მოძრაობა, რომელიც მშრალი კანონის შემოღების ინიციატივით გამოდიოდა, ოჯახებისთვის განკუთვნილ ზოგიერთ სასმელსა და დაპატენტებულ მედიკამენტებში მისი დამატებით კოკაინის მოხმარების წახალისებას ცდილობდა. ნავსაშენებისა და სასაქონლო საწყობების აფროამერიკელ მუშებს პროდუქტიულობის ასამაღლებლად კოკაინს ურიგებდნენ. ალკოჰოლის აკრძალვისა და ოპიატებისკენ მიდრეკილების გამო აფროამერიკელები კოკაინის ერთ-ერთი პირველი მომხმარებლები იყვნენ იმათგან, ვინც მას რეკრეაციულ ნარკოტიკულ საშუალებად იყენებდა.

მოდერნიზაცია და „ნარკოტიკების“ გაჩენა: კოლონიალური წარმოება, გლობალური საქონელი

ოჯახის, ნათესაობისა და საზოგადოების ტრადიციული ხაზების გაწყვეტით მოდერნიზაციამ სამუშაო სტილში, საცხოვრებელ ადგილებსა და პოლიტიკაში ცვლილებები გამოიწვია (Lyon 1999). იდენტობას, კომუნალიზმსა და პიროვნულ ურთიერთობებს მოდერნიზაციამ ცხოვრებისეული სფეროების სეგრეგაციით ძირი გამოუთხარა. მუშები გაუცხოებას, სოციალურ ფრაგმენტაციასა და იზოლაციას განიცდიდნენ, რაც ჯგუფში ყოფნისას თვითიდენტობის დაკარგვას იწვევდა. ცხოვრების პლურალიზებულ სამყაროებში სოციალური მიზნების დანაკლისმა ინდივიდუალიზმისა და იზოლაციის ტენდენციები გააძლიერა.

მოდერნულმა ქარხნებმა, ბიუროკრატიამ და სახელმწიფომ ეკონომიკა და ყოველდღიური ცხოვრება შეცვალა. გაიზარდა მოთხოვნა მუშახელზე, გამწვავდა

სტრესი და სხვა ადგილზე გადაბარგების პროცესები - ამ ყოველივემ ნარკოტიკებზე, ანუ „ქიმიურ ნუგეშისმცემლებზე“ გააჩინა მოთხოვნილება. შრომისუნარიანობის ასამაღლებლად სტიმულატორების (განსაკუთრებით კოფეინის, თამბაქოს და კოკაინის) წახალისება მოხდა. დეპრესანტები (სახალხო კლასებში ძირითადად ალკოჰოლი. რჩეული ჯგუფებისთვის ოპიუმი, რომელიც საზოგადოების დიდი ნაწილისთვის მიუღებელი იყო) კი სამუშაოს შემდგომი რელაქსაციისთვის გამოიყენებოდა. მოდერნულობა აქცენტს საღ აზრსა და რელიგიის მეცნიერებითა თუ მატერიალიზმით ჩანაცვლებაზე აკეთებდა (Lyon 1999), რამაც საკრალური საშუალებები და მედიკამენტები სამსახურის ნეგატივისგან განსატვირთ და სიამოვნების მისაღებ წყაროდ აქცია. კომუნის რღვევამ ნივთიერების გამოყენების იმ კომუნალური პატერნების დასასრული გამოიწვია, რომლებიც სოციალურ სოლიდარობას ანმტკიცებდნენ. კაპიტალიზმმა მომხვეჭველობის დრაივი წარმოშვა; განსაკუთრებით ეს პრესტიჟის მიმანიშნებელ ისეთ ნივთიერებებში გამოიხატა, როგორიცაა თამბაქო, კოფეინი და ალკოჰოლი. მოდერნიზაცია ფართო პოლიტიკურ კონტექსტში მოხდა, რომელშიც კაპიტალიზმი და ძალოვანი სახელმწიფო პოლიტიკურ მაკროეკონომიკაში დომინანტურ ძალებად იქცნენ. მოდერნიზაციის პროცესში ნარკოტიკული საშუალებების კომერციალიზაციამ კოლონიების ეკონომიკური დასაყრდენი შექმნა და იმავდროულად გადასახადების სახით ევროპული სახელმწიფოებისთვის მოჰქონდა მოგება. ნარკოტიკული საშუალებების მოდერნიზაციამ ისინი ფართოდ ხელმისაწვდომი გახადა, რამაც მათდამი მიდრეკილებისა და მათზე დამოკიდებულების კონცეფციას ჩაუყარა საფუძველი.

გუნება-განწყობილების შემცვლელი სამომხმარებლო პროდუქტები, ე.წ. „სასურსათო ნარკოტიკები“, მოდერნული კაპიტალიზმის კარიკატურულ ფაზას ყველაზე კარგად წარმოაჩენენ: ყავა, გამოხდილი ალკოჰოლი, ჩაი, თამბაქო, კაკაო და შაქარი (Mintz 1985). ჩამოთვლილი ნივთიერებები მასობრივი მოხმარების საგნად ევროპის ახალი მერკანტილური კლასის მიერ ჩამოყალიბებული კოლონიალური საწარმოების წყალობით იქცა. ხსენებული პროდუქცია ევროპულ ცნობიერებაში მედიკამენტებად უფრო შევიდა, ვიდრე საკვებად, სასმლებად ან რეკრეაციულ გასართობებად (Matthee 1995). კოლონიზაციის პერიოდში ისინი კომერციული განვითარების მთავარ წყაროს წარმოადგენდნენ და მსოფლიოშიც საკმაოდ სწრაფად გავრცელდნენ. თუ ალკოჰოლს და თამბაქოს არ ჩავთვლით, ამ ნივთიერებების მიმართ მკაცრი ამკრძალავი ზომები არასოდეს მიუღიათ. მიუხედავად ამისა, ადრეული პერიოდიდან რეგულაციის, კონტროლისა და ტაქსაციის სხვადასხვაგვარი ფორმები არსებობდა. ძველმა მოდერნულმა სახელმწიფოებმა ამ პროდუქტების წარმოებაზე, იმპორტირებასა და ექპორტირებაზე რეგულაციური ინფრასტრუქტურა დააწესეს, რათა მათზე დაკისრებული გადასახადებით სარგებელი ენახათ.

თავდაპირველად ეს ნივთიერებები იშვიათი და ძვირი იყო, მათ ძირითადად მეზღვაურები და ჯარისკაცები მოიხმარდნენ, რადგან პირდაპირი წვდომა გააჩნდათ. მათი მომხმარებლების რიცხვში შედარებით მდიდარი ადამიანებიც შედიოდნენ, ვინც საკუთარ თავს ამგვარი ფუფუნების უფლებას აძლევდა. ევროპის ახლადგამოჩეკილ მეწარმე ელიტებში ამ პროდუქტების მოხმარება თვითგანსაზღვრისა და საჯარო იმიჯის შექმნას ემსახურებოდა, ამასთან, მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა კლასობრივ და გენდერულ სეპარაციაში. მომარაგების მატებასთან ერთად მათი ფასები დაეცა, რამაც ისინი მასობრივი მოხმარების პროდუქტებად აქცია. ევროპაში შაქარი და შოკოლადი „ყველაზე ტკბილ“ პროდუქტად მიიჩნეოდა, ხოლო ჩაი და ყავა „დროის მარკერების“ ფუნქციას ასრულებდა; თანდათანობით ამ იაფასიანმა ნივთიერებებმა ევროპელი ფერმერების ნოყიერი დიეტა ჩაანაცვლეს (Mintz 1985). მოთხოვნის დასაკმაყოფილებლად ევროპულმა კომპანიებმა თავიანთ კოლონიებში შაქრის ლერწმის, კაკაოს, ყავისა და ჩაის პლანტაციები მოაშენეს.

ევროპელებმა შაქარი უპრობლემოდ მიიღეს, ადამიანებს მისი გამოყენებისკენ კოლონიალური მთავრობებიც კი აქეზებდნენ. კოლონიალურ და კაპიტალისტურ საწარმოებში შაქარი მანქანა-ადამიანის ფუნქციონირებისთვის აუცილებელი „ენერგიის წყაროდ“ აღიქმებოდა. ყავა, როგორც სამუშაო სამყაროში (დილით) შესასვლელი დროითი მარკერი, ალკოჰოლის ანტითეზისად იქცა; ალკოჰოლი კი მუშაობის შემდგომი პერიოდის (საღამოს) აღმნიშვნელი გახდა (Gusfield 1987). თამბაქოსა და ალკოჰოლს მონოტონურ საქმიანობაში მცირეოდენი შვება შეჰქონდა, ამიტომ მათი მოხმარებაც ხშირად იყო წახალისებული. თამბაქოს კომერციული წარმოება ხანდახან სახელმწიფოს მიერ იყო სუბსიდირებული, ხოლო ალკოჰოლი ხშირად მსოფლიოს სხვადასხვა ნაწილში ხელფასის დანაკლისის ასანაზღაურებელ საშუალებად გამოიყენებოდა (Baer et al. 1997; Goodman 1993).

აკრძალვა: მოდერნული პასუხი

მეცხრამეტე საუკუნის ბოლოს და მეოცის დასაწყისში ნივთიერებების მოხმარების კონცეპტუალიზაციაში გარდამტეხი დიფერენციაცია მოხდა, რამაც ზოგიერთი მათგანი ნარკოტიკად აქცია. თუმცა, ამერიკული პასუხი სხვა ინდუსტრიალიზირებული ქვეყნების რეაქციისგან განსხვავდებოდა. მართალია, ალკოჰოლმა და თამბაქომ სამედიცინო და სოციალურ სფეროებში „დემონიზაცია“ განიცადეს, ლეგალურ დონეზე ისინი მიღებული გახლდათ. მაგრამ კანაბისი, კოკა და ოპიუმი თავიანთი დერივატებითურთ კანონით აიკრძალა. კოკასა და ოპიუმის ბედი ტექნოლოგიურმა მეტამორფოზამ განაპირობა: კოკასგან კოკაინის ჰიდროქლორიდი მიიღეს, შემდეგ კი კრეკ-კოკაინი, ხოლო ოპიუმისგან მორფინი და ჰეროინი. ამ ნივთიერებებმა, რომლებიც აშშ-ს ფარგლებს გარეთ შეიქმნენ, მკაცრი რევიზია გაიარეს, რამაც ისინი „მედიცინის სიკეთიდან“ „სოციალურ ბოროტებად“ გადააქცია.

ამერიკელი საზოგადოების მიერ ალკოჰოლისა და თამბაქოს გართულებების გარეშე მიღება ამ ნივთიერებათა ღრმა კულტურული ფესვების დამსახურება უნდა იყოს. სახალხო ატიტუდები და შეერთებული შტატების პოლიტიკა ნარკოტიკების მიმართ მნიშვნელოვანწილად კულტურული ისტორიის მიერ ჩამოყალიბდა და აზროვნების შემცვლელ ნივთიერებებისადმი დამოკიდებულებაზეც აისახა. პურიტანების მიერ ამერიკული კოლონიების დაარსებამ, რომლებიც მნიშვნელოვანწილად თამბაქოსა და ალკოჰოლის ვაჭრობას ეფუძნებოდა, ხსენებული ნივთიერებების ნორმალიზება მოახდინა და კულტურული „თვალსაფარები“ წარმოშვა, რათა ადამიანებს მათი გვერდითი მოვლენები არ დაენახათ. ალკოჰოლისა და თამბაქოსადმი ნორმალური დამოკიდებულება ადრეული ამერიკული კულტურის ნაწილი გახდა და ის მემკვიდრეობა შეგვიქმნა, რომელშიც ჯერ კიდევ განვასხვავებთ მათ დანარჩენი „ნარკოტიკებისგან“; ეს იმ დამოკიდებულებაშიც გამოიხატება, რომ ჩვენ არ გვაქვს სურვილი ალკოჰოლისა და თამბაქოს ხშირ მომხმარებლებს „ნარკომანები“ ვუწოდოთ. კოლონიზაციისა და ვაჭრობის შედეგად მოპოვებული ეს ორი ნივთიერება, ყავასა და ჩაისთან ერთად, მოდერნული მენტალობის ევოლუციაში ცენტრალურ როლს თამაშობდა. მოდერნული ინდუსტრიული საზოგადოება სტიმულატორებს პროდუქტიულობის ასამაღლებლად, ხოლო დეპრესანტებს მათ მიერ გამოწვეულ შედეგებთან საბრძოლველად, თავისუფალი დროის შესაქმნელად და კომპენსაციური სიამოვნების მისაღებად მოიხმარდა.

მიუხედავად იმისა, რომ ზომიერად მოხმარების შემთხვევაში მიღებულად ითვლებოდნენ, კანონიერი ნივთიერებები ალკოჰოლის, ყავის, შაქრის, კაკაოს, ჩაისა და თამბაქოს სახით კაპიტალიზმის აღზევებისას სხვადასხვა ტრაექტორიით განვითარდნენ. იყო დრო, როცა ყავის, სპირტიანი სასმლის, ჩაისა და თამბაქოს მოხმარება სახელმწიფოს მიერ მშვიდად კონტროლდებოდა ან მასზე გადასახადებს აწესებდნენ (მაგ.: *ჩაის გადასახადი*, რომელმაც *ამერიკის რევოლუციას* დაუდო სათავე). ზოგიერთი ნივთიერება კი, მათ შორის თამბაქო და ალკოჰოლი, ოფიციალურად ნაკლებ მხარდაჭერილი და შიგადაშიგ „არალეგალურიც“ გახლდათ (Baer et al. 1997; Carlson 1996).

ნარკოტიკების აკრძალვა დასაბამს მეცხრამეტე საუკუნის დამდეგიდან იღებს, როცა გამოხდილი სპირტიანი სასმელების გამოწვეული ექსცესებისა და დამაუძლურებელი ეფექტების პასუხად აღმკვეთი მოძრაობები გაჩნდა. ამერიკის შეერთებულ შტატებში აკრძალვის სენტიმენტები პროტესტანტულმა რევივალიზმმა და იმ კათოლიკე იმიგრანტების (ირლანდიელები, გერმანელები, იტალიელები) წინააღმდეგ მიმართულმა რეაქციამ გამოიწვია, რომელთა კულტურებიც ალკოჰოლის მოხმარებას მხარს უჭერდა. 1920-ში *ეროვნული აკრძალვის აქტის* 18-ე დამატებამ ამერიკის შეერთებულ შტატებში ალკოჰოლი არალეგალური გახადა. ამ შეზღუდვამ საშიში ბაზარი შექმნა ორგანიზებული დანაშაულისთვის, შესაბამისად, 1933 წელს აკრძალვა გაუქმდა.

საზოგადოების წევრთა ინდივიდუალიზაციის პროცესს მოდერნული სახელმწიფოს წარმოშობაც თან ახლდა, ამიტომ ინდივიდის უფლება - მოექცეს საკუთარ სხეულს ისე, როგორც თავად სურს - შეიზღუდა (Berridge 1999; Rudgley 1993). ამან ზოგიერთი ნივთიერების აღქმაში ცვლილებები შეიტანა: ჰეროინი და კოკაინი კონტროლისა და რეგულაციის საჭიროების მქონე „კანონგარეშე ნარკოტიკები" გახდნენ, ხოლო ალკოჰოლი და თამბაქო „კანონიერი ნივთიერებები", რომლებიც მხოლოდ არასრულწლოვნებისთვის და უმცირესობებისთვის იზღუდებოდა. მოგვიანებით კანონიერ ნივთიერებებს სახელმწიფოს სანქცირებული გაფრთხილებები დაემატა, რომლებიც მათ სათანადო მოხმარებას არეგულირებდა. მოდერნული ერა მოქალაქეობრივი ლეგალური აქტივობებით, სახელმწიფოს მიერ წარმართული პოლიტიკური აქტივობებითა და რელიგიების მიერ სანქცირებული მორალური კამპანიებით ხასიათდება, რომლებიც ცალკეული ნივთიერებების მოხმარების კონტროლსა და რეგულირებას ცდილობენ. *1868 წლის ფარმაციულ აქტამდე*, სანამ რეცეპტის გამოწერის უფლება მხოლოდ ექიმებს მიენიჭებოდათ, დიდ ბრიტანეთში ოპიუმისა და მისი დერივატების გაყიდვა და მოხამრება დაურეგულირებელი გახლდათ. 1898-ში აშშ-ს მიერ ფილიპინების დაპყრობის შემდგომ ამ ქვეყნისკენ რელიგიური მისიონერები დაიძრნენ, რომლებიც ფილიპინებსა და ჩინეთში არსებულ ოპიატებზე მასობრივი დამოკიდებულებით ერთობ გაკვირვებულები დარჩნენ. ამერიკის შეერთებული შტატების მიერ მართულმა ამ პურიტანმა მისიონერებმა საერთაშორისო პოლიტიკური აქტივობის შეგულიანება სცადეს, რათა ოპიუმი და მისი დერივატები არალეგალურად გამოეცხადებინათ. ამან ჯერ აშშ 1914 წლის *ჰარისონის აქტით*, ხოლო შემდეგ დიდი ბრიტანეთი, 1916 წლის *სამეფოს დაცვის აქტით*, პირდაპირ ანტინარკოტიკული კანონმდებლობების შემუშავებამდე მიიყვანა. ეს ყოველივე როგორც საერთაშორისო შეშფოთებით, ისე ვიწრო ეროვნული ინტერესებითა და პროფესიული დამამტკიცებელი საბუთების არსებობით იყო გამოწვეული. მიუხედავად იმისა, რომ სხვადასხვა ქვეყანა ამა თუ იმ ნივთიერებაზე უკვე სიღრმისეულ შეშფოთებას გამოხატავდა, აშშ პირველი გახლდათ, ვინც მსოფლიო „ნარკოტიკების პრობლემის" კონტროლის აუცილებლობაში დაარწმუნა. ეს პურიტანულ საზოგადოებაში აისახა, სადაც ხორციელი სიამოვნება ცოდვად ითვლებოდა. ნელ-ნელა ადამიანებმა აღიარეს თუ რა დამანგრეველი შედეგები შეიძლებოდა მოჰყოლოდა სხვადასხვა ახლად გამოყვანილ ნარკოტკულ საშუალებებზე მიჯაჭვას.

როგორც ეს თავშეკავების მოძრაობებში გააცნობიერეს, აშშ-ს კონსტიტუცია ნარკოტიკების ეროვნული კონტროლისთვის დაბრკოლება აღმოჩნდა (ალკოჰოლის აკრძალვას კონსტიტუციური დამატება დასჭირდა). ოპიატების კონტროლი მხოლოდ მას შემდეგ გახდა შესაძლებელი, რაც მათი მოხმარების ექსკლუზიური უფლება ექიმებს მიენიჭათ - საზოგადოების უკანასკნელ სეგმენტს, ვისაც მორფინზე და კოკაინზე მიუწვდებოდათ ხელი (Musto 1999). ჯანმრთელობის გასაუმჯობესებლად ოპიატების გამოყენება ამორალურ საქციელად განიხილებოდა. მათი გამოყენება სამედიცინო

მკურნალობისთვის იყო ნებადართული, მაგრამ არა მასზე დამოკიდებული ადამიანების შესანარჩუნებლად. 1914 წლის *ჰარისონის აქტის* თავდაპირველი მხარდაჭერა პოტენციურად მავნებელი ნივთიერებების დისტრიბუციის პროფესიული პასუხისმგებლობით აღრიცხვას მოიცავდა. აქტი უშუალოდ აშშ-ს გარედან შემომავალ ნივთიერებებზე ფოკუსირდებოდა, რომლებიც ევროპის ტექნოლოგიური ტრანსფორმაციის დამსახურებას წარმოადგენდნენ (კოკაინი, მორფინი და ჰეროინი). დროთა განმავლობაში ეს ნივთირებები პირდაპირ უმცირესობებს დაუკავშირდა (Page 1999). ოპიუმი ჩინელ ემიგრანტებსა (Musto 1999) და მტრულად განწყობილ ადგილობრივ მკვიდრებთან ასოცირდებოდა (Berridge 1999). მას შემდეგ, რაც მისი სამედიცინო პოტენციალი უარყვეს, ოპიუმი პირველი ნივთიერება გახლდათ იმათგან, რომლებმაც რასიზმი გააღვივეს. სანამ შეზღუდვა დანარჩენ პოპულაციაზეც გავრცელდებოდა, ამერიკის შეერთებულ შტატებში მხოლოდ ჩინელებს ეკრძალებოდათ ოპიუმის მოხმარება. იმ იდეოლოგიაში, რომელიც კოკაინის ეროვნულად აღკვეთას ქადაგებდა, ცენტრალურ ასპექტს სწორედ რასისტული მენტალობა წარმოადგენდა. კოკაინის აკრძალვა იმ წარმოდგენას ემყარებოდა, რომ თითქოს ის მხოლოდ აფროამერიკელთა ნარკოტიკია და სწორედ ეს ნივთიერება იყო პასუხისმგებელი სამხრეთში თეთრკანიანებზე განხორციელებულ მოხშირებულ თავდასხმებზე. ლოკალურმა კანონებმა აფროამერიკელების მიერ კოკაინის მოხმარება აკრძალა, მაგრამ თეთრკანიანებს მისი დაპატენტებულ მედიკამენტებად მიღების უფლება შეუნარჩუნდათ.

მართალია, მარიხუანას ოპიუმისა და კოკას ფოთლების მსგავსი ტექნოლოგიური ტრანსფორმაცია არ განუცდია, იგი კრიტიკული განხილვის საგანი მაინც გახდა. მარიხუანას წინააღმდეგ მიმართული ოპოზიცია გამომცემელ რენდოლფ ჰერსტის (Randolph Hearst) მიერ იყო ორგანიზებული, მას ნარკოტიკების ბიუროს ხელმძღვანელი ჰარი ჯ. ანსლინგერიც (Harry J. Anslinger) უჭერდა მხარს. მედიაში მისი ეფექტების დამახინჯებით მარიხუანას დემონიზაცია აქტიურად ხდებოდა (გაიხსენეთ ცნობილი ფილმი „მოსაწევის სიგიჟე“ - Reefer Madness); ამასვე ემსახურებოდა კანაბისის აშშ-ს სამხრეთდასავლეთში მცხოვრებ მექსიკელ თანამემამულეებთან ასოცირება. როცა 1930-იან წლებში *დიდი დეპრესიის* გამო უმუშევრობის დონე გაიზარდა, მექსიკური წარმოშობის მიგრანტი მუშები სამხრეთდასავლეთის საფრთხედ აღიქვეს. მათ მიერ მარიხუანას მოხმარება საზოგადოებრივი შიშების გამღვივებლად შეფასდა და შესაბამისად 1937 წელს კონგრესმა მარიხუანაზე გადასახადი დააწესა. ვინაიდან კონგრესს მისი მთლიანად აკრძალვისთვის კონსტიტუციური უფლებამოსილება არ ჰქონდა, ლეგალური მოხმარებისთვის დაწესდა „საგარეო მოსაკრებელი ფასიანი ქაღალდების მიხედვით“, მაგრამ რეალურად ასეთი ქაღალდის შოვნა დიდ სირთულეს წარმოადგენდა. დეპრესიის პერიოდში მექსიკელების დეპორტაციას ფედერალური სამართლის ნორმებით ამართლებდნენ.

ნარკოტიკების პრემოდერნული პერსპექტივები

მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში სხვადასხვა ნივთიერების მოხმარების ზრდა შეინიშნება. 1960-იანებში აშშ-ს ეროვნული კრიზისის დროს არალეგალური ნარკოტიკების მიღებამ მძლავრი უკურეაქცია - „ნარკოტიკების წინააღმდეგ მიმართული ომი“ - გამოიწვია. ნარკოტიკებთან დაკავშირებულმა ძალადობამ როგორც ეროვნულ, ისე ინტერნაციონალურ დონეებზე მკვეთრად იმატა. ახალმა გლობალურმა აკრძალვებმა კრიმინალური ორგანიზაციები და მასიური არალეგალური ეკონომიკები წარმოშვა, რომლებიც ძლიერ ერ-სახელმწიფოებს უწევდნენ კონკურენციას.

გვიანდელ მოდერნულ პერიოდში (მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში) ნარკოტიკებზე სხვადასგხვაგვარმა რეაქციებმა მოდერნული ატიტუდები შეარყია. აღსანიშნავი ცვლილება იმ ნივთიერებების „ნარკოტიკების“ კატეგორიაში შეყვანა გახლდათ, რაც უწინ „არანარკოტიკად“ ითვლებოდა (მაგ.: თამბაქო და ალკოჰოლი). დროთა განმავლობაში ალკოჰოლი ჩვეულებრივი სასმლიდან იმ ადამიანების განუყოფელ ნივთიერებად გადაიქცა, ვინც „მორალურად განადგურდა“ და ვისი ფსიქოსოციალური სელფიც „დაავადდა“ (Bennett and Cook 1996). თამბაქო კი იმ პიროვნებასთან ასოცირდებოდა, ვისი სოციალური სტატუსიც დაკნინებული (მაგ.: ქალები, უმცირესობები) ან გადავადებული (მაგ.: ახალგაზრდები) გახლდათ (Baer et al. 1997). „ნარკოტიკების წინააღმდეგ მიმართული ომის“ პასუხად ოპოზიციური მოძრაობა ჩამოყალიბდა, რომელიც ოპრესიული სახელმწიფოს მიერ დაწესებული ანტინარკოტილული კანონების ანულირებას მოითხოვდა.

მოდერნიზაციის ტექნოლოგიებმა მეტამფეტამინების მსგავსი ახალი ნარკოტიკებიც გააჩინა, რომლებიც ბლიცკრიგის დროს ჰიტლერის ჯავშანსატანკო დანაყოფებს სტიმულატორების მაგივრობას უწევდნენ. ამ ნარკოტიკებმა პოპულარობა სწრაფად მოიპოვეს, რადგან სამუშაო უნარ-ჩვევებს აძლიერებდნენ და შედარებით ძვირი კოკაინი ჩაანაცვლეს. კოკაინი 1970-იანების დისკოს ხანაში ნარკოდამოკიდებულების მთავარი წყარო გახდა. იგი ელიტისა და გასართობი ინდუსტრიის წარმომადგენლების მთავარი ნარკოტიკიც გახდა (Adler 1993). საშუალო ფენის ნარკოდამოკიდებულებში კოკაინი ფინანსურ კრიზისებს და, შესაბამისად, ძალადობრივ დანაშაულებს წარმოშობდა; მასვე უკავშირდებოდა სექსუალური ვაჭრობა და ათასობით ღარიბი ადამიანის დაპატიმრება, რომლებიც კოკაინის მოსაწევი ფორმის - „კრეკის“ - მსხვერპლნი აღმოჩნდნენ (Bourgois 1995). ბაზარზე ახალი ქიმიური დერივატების შემოსვლასთან ერთად დამოკიდებულების გამომწვევი ნარკოტიკების სამოქმედო არეალი ნელ-ნელა გაიზარდა და საზოგადოებრივი ცნობიერების ნაწილი გახდა (მაგ.: „დიზაინერული ნარკოტიკები“) (Beck 2000), ამის

მაგალითია MDMA ანუ „ექსტაზი“. ექსტაზის ძირითადად „რეივების[3]“ დროს მოიხმარდნენ - ეს იყო პოპულარული მოძრაობა, რომელიც ადამიანების დიდ ჯგუფებს ფარულ წვეულებებზე აერთიანებდა (ხშირად ამგვარი ღონისძიება მიტოვებულ და უცხო თვალისგან მოფარებულ საწყობებზე ტარდებოდა) და დაისიდან აისამდე ტექნო მუსიკით უმასპინძლდებოდა. ეს კონტრ-კულტურული ძალები ნარკოტიკებისადმი არსებულ ტრადიციულ ატიტუდებსა და მოდერნიზაციის კულტურულ პრეფერენციებს დაუპირისპირდნენ.

მარიხუანა როგორც ნარკოტიკის პოსტმოდერნიზაცია

მეოცე საუკუნის აშშ-სა და ევროპის პოპულარული კულტურის წარმომადგენელი ახალგაზრდების საპროტესტო გამოსვლები მარიხუანასთან დაკავშირებით აშკარად „პოსტმოდერნულ“ ხასიათს ატარებდა და გაბატონებულ რაციონალისტურ ორიენტაციებსა თუ მატერიალისტურ ღირებულებებს უპირისპირდებოდა. კანაბისის მედიკამენტად გამოყენება გეი კულტურას, კახექსიასა[4] და შიდსთან ასოცირებული მადის დაქვეითებასთან ბრძოლას უკავშირდება. კანაბისს სხვადასხვა ჩივილების დროს იყენებენ: ასთმა, ნევროზი, ეპილეფსია, ფიზიკური შრომა და ბევრი სხვა ფიზიკური თუ ფსიქოლოგიური კონდიცია. თუმცა, კანაბისის მოხმარების მთავარ მიზეზად ცნობიერებისა და გუნება-განწყობილების შეცვლა რჩება. ბევრისთვის იგი ისტაბლიშმენტის წინააღმდეგ მიმართული მეამბოხური პროტესტის სიმბოლოა. კანაბისის სამედიცინო დანიშნულებით გამოყენებამ სოლიდური სამეცნიერო მხარდაჭერა მოიპოვა მიუხედავად იმისა, რომ მისი ეფექტების კლინიკური კვლევა ბევრგან აკრძალულია და *საკვები პროდუქტებისა და მედიკამენტების ხარისხის სანიტარული ზედამხედველობის სამმართველომ* (აშშ) მარიხუანას კლასიფიკაცია I ხარისხის ნარკოტიკად მოახდინა და სამედიცინო მიზნებით გამოყენების უფლება აკრძალა. ეს უზუსტობა თანამედროვე რეგიონალური და კოსმოპოლიტური სამედიცინო სისტემების მიერ კანაბისის მოხმარების გრძელვადიანი ისტორიით (Rätsch 2001) და მზარდი კლინიკური თუ ლაბორატორიული კვლევებით დასტურდება. ეს კვლევები მის პოზიტიურ თვისებებს შემდეგი ჩივილებისას ადასტურებენ: ტკივილი, შაკიკი, წყლულები, ფსიქონევროლოგიური პრობლემები, რევმატიზმი, სიმსივნე და მშობიარობის შემდგომი გართულებები. მიუხედავად იმისა, რომ მარიხუანაზე მიჯაჭვულობის საფრთხე არსებობს, იგი მაინც ავტონომიურ საშუალებად გვევლინება და როცა ნარკოტიკების „დამოკიდებულებაზე“ პროფესიული საუბრები მიმდინარეობს, მას იშვიათად მოიხსენიებენ.

---

3 (*ინგლ.* rave) - ბოდვა, აღფრთოვანებულად ლაპარაკი. მძვინვარება, შმაგობა, ბობოქრობა (მთარგმნ. შენიშვნა).

4 (*ბერძნ.* kachexia - გამოფიტვა) ორგანიზმის გამოფიტვა, დაუძლურება (მაგ., ცნობილია მოხუცებულობის, ავთვისებიანი სიმსივნეების ან ინფექციური დაავადებების შემთხვევებში განვითარებული კახექსია) (მთარგმნ. შენიშვნა).

ფსიქოინტეგრატორების მოხმარება - პოსტმოდერნული რეაქცია

ფსიქოინტეგრატორ მცენარეებს დასავლეთელებზე გვიანმოდერნული გავლენები ჰქონდა; მეოცე საუკუნის დასაწყისში გავრცელებული პეიოტისა და *პსილოციბეს* (*Psilocybe*) გვარის სოკოების ეფექტი სინთეზური ალკალოიდის - ლსდ-ს (ლიზერგინული მჟავის დიეთილამიდი) ზემოქმედებასთან შედარებით მინიმალურია. თუმცა, არადასავლურ კულტურებში არსებობდნენ სხვა მცენარეები, რომლებსაც არალეგალურ ნარკოტიკებისადმი არსებულ მოდერნულ ატიტუდებზე პირდაპირი გავლენა ჰქონდათ. ფსიქოინტეგრატორებზე ჩატარებული კვლევების მიგნებები გვთავაზობს, რომ სწრაფი სოციალური ტრანსფომრაციისა და ფსიქოსოციალური ცვლილებებისას ისინი ფსიქოსოციალურ ადაპტაციას აადვილებენ (Andritzky 1989; Aberle 1966; Winkelman 1996). ფსიქოინტეგრატორები კონცეპტუალურ სისტემებს შორის შუამავლობენ. მაგალითად, ამაზონის დაბლობში ფართოდ გავრცელებული *ბანისტერიოფსისის* (*Banisteriopsis*) გვარის წარმომადგენელი მცენარეები კოლექტიურ რიტუალებში გამოიყენება, რომლებიც სოციალურ შეჭიდულობასა და ჯგუფურ იდენტობას აძლიერებენ; ეს მცენარეები ინდიგენური მსოფლმხედველობისა და თავსმოხვეული ევროპული სისტემების გასაშუალებით აკულტურაციის პრობლემების მოგვარებასაც უწყობენ ხელს. ხსენებული ნივთიერებები მძლავრ ემოციურ წარმოდგენებს იწვევს, რომლებიც სიმბოლურად ტრადიცულ და მოდერნულ სისტემებს შორის კონფლიქტს განასახირებენ; ზოგადად რომ ვთქვათ, ისინი ფსიქოსოციალური მომწესრიგებლის როლს ასრულებენ (Andritzky 1989). ნავაჰოს ტომი პეიოტს თავიანთ *ამერიკის აბორიგენულ ეკლესიაში*[5] მოიხმარს, რაც ცნობიერების შემცვლელი მცენარის ფსიქოსოციალური მომწესრიგებლის როლზე კიდევ ერთხელ მიუთითებს. *ამერიკის აბორიგენული ეკლესიის* პირველი მიმდევრები ნავაჰოს ტომიდან ის ადამიანები იყვნენ, ვინც სოციუმისგან უდიდეს დეპრივაციასა და გარიყულობას განიცდიდა (Aberle 1966). *ამერიკის აბორიგენული ეკლესია* ნავაჰოს ტომელთა ღირებულებებს აწესრიგებდა, აქცენტს ინდივიდუალიზმის ნაცვლად კოლექტივიზმზე აკეთებდა, კოლონიალურ გავლენებს ეწინააღმდეგებოდა და სოციალურად ღირებული კომუნალურობისა და რელიგიური გამოცდილების შენარჩუნებაში ეხმარებოდა (Calabrese 1997; Wiedman 1990). დაქუცმაცებულ კულტურებში *ამერიკის აბორიგენულმა ეკლესიამ* რელიგიური და კულტურული განახლების პროცესებში დიდი როლი ითამაშა და სტაბილური, ადაპტირებადი კომუნალური თუ ფსიქოლოგიური ურთიერთობები დაამკვიდრა. 1960-იანებში ამ ნივთიერებების სოციალური გამოყენებაცა და მასზე რეაქციაც ორი პატერნს ასახავს: მათ შმაგ სოციალურ ცვლილებებთან შესაგუებლად და რეპრესიული კანონმდებლობისგან თავდასაცავად იყენებდნენ.

5 ინდიგენური რელიგიური კონფესია აშშ-ში, რომელიც პეიოტიზმის მიმდევარია, ანუ ჰალუცინოგენ კაქტუსს - პეიოტს რელიგიური მიზნებით იყენებს (მთარგმნ. შენიშვნა).

ამ ნივთიერებების ფსიქოინტეგრატორებად განხილვა ნარკოტიკებისადმი პოსტმოდერნული მიდგომის აღმნიშვნელია, რომელიც მოდერნისტულ რაციონალურ პერსპექტივას უპირისპირდება. ამის მაგალითია ლსდ-სადმი ტიმოთი ლირის (Timothy Leary) დამოკიდებულება: მეცნიერი მას რელიგიური და სულიერი ცხოვრებისთვის ერთობ საჭირო საშუალებად მიიჩნევდა და მთელი ცხოვრება ქომაგობდა ამ ნარკოტიკს. გვიანმოდერნულ პოპულაციებში ფსიქოინტეგრატორების მოხმარება მოდერნული ცნობიერებისთვის წინააღმდეგობის გაწევას ნიშნავდა. ამის ცნობილი ილუსტრაციას ე.წ. „რეივები“ წარმოადგენენ, სადაც თანამედროვე ახალგაზრდები ღამის მუსიკითა და ცეკვებით შეცვლილი ცნობიერების შამანურ დინამიკას აღადგენენ. „რეივების“ ამგვარი დინამიკა ზოგიერთი დიზაინერული ნარკოტიკის (განსაკუთრებით „ექსტაზის“) მიღებით კიდევ უფრო ძლიერდება. სულიერებასთან, ჰარმონიულობასთან და ბუნებასთან მიბრუნება ფსიქოინტეგრატორებით ინსპირირებულ იდეოლოგიაზე მიუთითებს, რომელიც ამგვარი ნივთიერებების წყალობით ადამიანის ცნობიერების უწყვეტ ევოლუციაზე მეტყველებს. ტრადიციულ ეთნოსამედიცინო სისტემებსა (Winkelman and Andritzky 1996; Heggenhougen 1997) და მსგავს დასავლურ სამედიცინო პრაქტიკებში (Mangini 1998; Winkelman 2001b) ცნობიერების შემცვლელი ნივთიერებების თერაპიული მიზნებით გამოყენებას დღესაც ხშირად შევხვდებით.

პოსტმოდერნული თვალსაზრისები ბუნებრივ თეილოგიასა და ნეირო-თეოლოგიურ მიდგომებს მოიცავს, რომელიც ნეიროტრანსმიტერულ თვისებებს სულიერი ცნობიერების თანდაყოლილ ფორმებად განიხილავს. მიგნება, რომ ეს მცენარეები თავიანთ თავში თერაპიულ და სულიერ ასპექტებს აერთიანებენ, ადამიანის ცნობიერებისა და მისტიკური გამოცდილებების გაგებაში დაგვეხმარება (Smith 2000; Grof, 1992; Winkelman 2000). სულიერი გამოცდილების შექმნა მათ ლაბორატორიულ პირობებშიც კი შეუძლიათ (იხ. Strassman 2001), რაც სულიერებისა და მეცნიერების არაკომფორტული ბმულის ფორმირებისთვის ყველაზე თანამედროვე ინსტრუმენტებად აქცევთ (Winkelman 2001a). სულიერი და კომუნალური სფეროების კონსტრუქციული მანერით მიმართვა საზოგადოებამ ვერ შეძლო, რამაც ფსიქოინტეგრატორები თანამედროვე ახალგაზრდებში გავრცელებული ნარკოტიკების ყველაზე სწრაფად მზარდ კატეგორიად აქცია და წინ წამოსწია დისკუსია მათი რელიგიური და კოგნიტური თავისუფლებისთვის მოხმარებაზე. ზემოთ მოყვანილი ნივთიერებები ამერიკის რელიგიურ თავისუფლებას უწყობენ გამოცდას; მაგალითად, სახელმწიფო და უმაღლესი სასამართლო აცხადებს, რომ კლასიფიცირებული ნივთიერებების მოხმარების შემთხვევაში *ამერიკის აბორიგენული ეკლესიის* წევრები სასამართლო დევნისგან ან სასჯელისგან არ თავისუფლდებიან.

ანთროპოლოგების წვლილი ნარკოდამოკიდებულებაზე ჩატარებულ კვლევებში

ბიოკულტურული პროცესებისა და კროს-კულტურული განსხვავებების ცოდნაში ანთროპოლოგთა მიერ შეტანილი წვლილი ნარკომოხმარებასა და ნარკოდამოკიდებულების უკეთ გაგებაში გვეხმარება. ანთროპოლოგია იმ სამედიცინო მოდელს აფართოვებს, რომელიც ნარკოდამოკიდებულების ბიოლოგიურ საფუძველს ევოლუციური ნარკოდამოკიდებულების ბიოლოგიად აფორმირებს (Smith 1999). ბიოლოგიური მიდრეკილების რა ადაპტაციური მიზეზები გააჩნია ადამიანს, რომლებიც მას ცალკეული ნივთიერების მოძებნას და მათზე დამოკიდებულებას აიძულებს? ნარკოდამოკიდებულება შესაძლოა დოპამინის პირდაპირი შედეგი იყოს (Smith 1999), რომელიც ეიფორიის და კარგად ყოფნის განცდას წარმოქმნის. ნარკოდამოკიდებულებისკენ ამგვარი მიდრეკილება ტვინის იმავე მექანიზმს მოიცავს, რომელიც ცნობიერების შეცვლილი მდგომარეობა, რაც ცშმ-ს მაძიებელი თანდაყოლილი დრაივებისა (Siegal 1990; Winkelman 2000, 2001a, 2001b) და ნარკოდამოკიდებულების გარდაუვალი სირთულეების ერთიანობას გვთავაზობს. თუ გვსურს ცნობიერების შეცვლილი მდგომარეობის ზოგად ბიოლოგიურ დინამიკას ჩავწვდეთ, ნარკოდამოკიდებულების დასავლური პატერნები კროს-კულტურული ცშმ-ს პატერნების კონტექსტში უნდა განვიხილოთ. ცშმ-სა და მისი სარიტუალო მკურნალობაში გამოყენების ინსტიტუციონალიზირებული პრაქტიკების უნივერსალური დისტრიბუცია (Bourguignon 1973; Winkelman 1986, 1992) ბიოლოგიური საფუძვლების მქონე ინტეგრაციული ცნობიერების რეჟიმს ასახავს (Winkelman 2000). ეს ბიოლოგიური საფუძვლები იმაში მდგომარეობს, რომ თითოეული კულტურა ადამიანის ცნობიერების შეცვლის თანდაყოლილ მოთხოვნილებას უნდა მოერგოს.

სხვადასხვა კულტურას ცშმ-ს პოტენციალისა და გამოცდილებების მიმართ სხვადასხვაგვარი ინსტიტუციონალური თუ პერსონალური მიმართებები გააჩნია. მიუხედავად იმისა, რომ დომინანტურმა ინდო-ევროპულმა საზოგადოებებმა ალკოჰოლი, ნიკოტინი და კოფეინი (სხვა ფარმაცევტულ ანტიდეპრესანტებსა და ტრანკვილიზატორებთან ერთად) ცნობიერების შემცვლელებად უპრობლემოდ მიიღეს, სოციუმი ცნობიერების თავშეუკავებელ ფორმებს მაინც უარყოფდა ან მათი მაძიებელი სუბიექტების პათოლოგიზაციას, სოციალურ მარგინალიზაციასა და სამართლებრივ დევნას ანხორციელებდა. ისტორიულად მცენარეებით გამოწვეული ცშმ-ის ინდიგენური პრაქტიკები დასავლეთის დომინანტური რელიგიებისა და პოლიტიკური ჯგუფების მიერ იდევნებოდა - ასეთი პრაქტიკების მიმდევრებს ჯადოქრობაში სდებდნენ ბრალს (Harner 1973). მიუხედავად იმისა, რომ კულტურათა უმრავლესობაში ცშმ-ის ინსტიტუციონალიზაციის მთავარი კონტექსტი რელიგიაა, აშშ-ს დომინანტური ეკლესიები და დენომინაციები ცშმ-ს არ მიმართავენ; ამ საქმიანობით ამერიკაში ძირითადად მარგინალური სექტები და უცხოური წარმომავლობის კულტები არიან

დაკავებულნი (ისიც ფარულად). თანამედროვე ინდო-ევროპულ საზოგადოებებში ცშმ-სთან წვდომის ლეგიტიმური, ინსტიტუციონალიზირებული პროცედურების ნაკლებობაა. ამის მიუხედავად, ამერიკის შეერთებულ შტატებში ცშმ-ს სხვადასხვა ფორმას მაინც ეძებენ და მიმართავენ, ხშირად მტკივნეული ან არალეგალური საშუალებების გამოყენებითაც კი (მაგ.: ალკოჰოლი, თამბაქო, მარიხუანა, ოპიატები, კოკაინი, დამამშვიდებლები). ცშმ-ს ფსიქობიოლოგიური ბაზისური მოთხოვნილების გამო, როცა საზოგადოება ამგვარი პროცედურების ლეგიტიმურ გზებს თავის წევრებს ვერ სთავაზობს, ადამიანები ცნობიერების შეცვლილ მდგომარეობას სხვა ხერხებით აღწევენ.

ცშმ-ს სხვადასხვა ფორმები პურიტანების მიერ იქნა მარგინალიზირებული. მათ ცნობიერების შეცვლის სპირიტუალისტური ტრადიციების დემონიზაცია მოახდინეს. პურიტანული ღირებულებები სიამოვნებას და ფანტაზიას უპირისპირდებოდა, კულტურული შეფასებაც შესაბამისი გახლდათ - მათი აზრით, ნარკოტიკების მიღება მორალური სისუსტე და დევიაცია იყო. ნარკოტიკების მიღების გამომწვევი კლასობრივი ურთიერთობები მეცხრამეტე საუკუნეში დაწყებულმა საზოგდოების მედიკალიზაციამ შეცვალა. ამ ცვლილებებმა ნარკომოხმარების აღქმაც გადაასხვაფერა: ვიღაც გაურკვეველმა, აღუწერელმა ადამიანებმა ნელ-ნელა კონკრეტული, დამახასიათებელი იდენტობები მიიღეს. ეს არამარტო „ნარკომანის“ ახალ კატეგორიას შეეხო; ნარკომომხმარებელთა ამა თუ იმ რასისთვის ინტენსიური მიწერაც დაიწყეს. ეს პროცესი ნარკომოხმარების პრობლემებს მხოლოდ რომელიმე ადამიანთა ჯგუფს (მაგ.: ჩინელები, შავკანიანები, მექსიკელები) უკავშირებდა და არა თავად ნარკოტიკებს. ამ ტენდენციამ მომხმარებლებისგან პათოლოგიური დევიანტების შექმნის სამედიცინო-სოციალურ პროცესში კიდევ უფრო შეისხა ფრთები, ანუ სოციალურმა პერცეპციამ უცხო სხეულებისგან მომდინარე საფრთხეებიდან ნარკომანზე, როგორც სოციალურ პრობლემაზე, გადაინაცვლა. ჰეგენჰოუგენი (Heggenhougen 1997) აცხადებს, რომ ერთ-ერთი პრობლემა, რომელსაც სარეაბილიტაციო ტრადიციული პროგრამები აწყდებიან, პურიტანული კულტურული ღირებულებების პაციენტებისთვის თავსმოხვევაა. პერსპექტივა, რომელიც ნარკომოხმარებას ცოდვად და ბოროტებად განიხილავს, სარეაბილიტაციო პროგრამებში მოხვედრილი ნარკომანების დეჰუმანიზაციურ მკურნალობას ამართლებს. ამგვარი მკურნალობა ნეგატიურ თვითაღქმასა და ფსიქოდინამიკას აძლიერებს, რაც უწყვეტ გაუმჯობესება-რეციდივის სტადიებს იწვევს და საბოლოო ჯამში ნარკოდამოკიდებულებას ვერ ხსნის.

ნარკოტიკებით გამოწვეული ცშმ-ის მიმართ დასავლეთში არსებული მტრული განწყობის საპირისპიროდ ბევრ კულტურაში ჰალუცინოგენები „წმინდა მცენარეებად“ მიიჩნევა (იხ. Schultes and Hofmann 1992; Winkelman and Andritzky 1996). მეცნერი (Metzner 1994) ნარკოდამოკიდებულებასთან მიმართებაში აღმოსავლურ და დასავლურ ფსიქოსპირიტუალისტურ ტრადიციებს აპირისპირებს: დასავლური ტრადიცია დანტეს

„ჯოჯოხეთში ჩასვლის“ პარალელია მაშინ, როცა აღმოსავლური ტრადიცია პროგრესულ იზოლაციაზე ფოკუსირდება, რომელსაც ადამიანი კონფლიქტებისა და რეალობის დამძლევი სულიერი პრაქტიკებით გათავისუფლებამდე მიჰყავს.

ადიქციის მკვლევრების რწმენით ნარკოტიკების ბოროტად გამოყენება და ნარკოდამოკიდებულება ადამიანის ცშმ-ს ქონის სურვილის ზოგად კონტექსტში უნდა დავინახოთ. მაკპიკი და კოლეგები (McPeake et al. 1991) აცხადებენ, რომ რეციდივის პრევენციისთვის შესაძლოა ეფექტური იყოს, რომ პაციენტს ცნობიერების იმგვარი შეცვლა ასწავლონ, რომელსაც ნარკოტიკი ან სხვა რაიმე ნივთიერება არ სჭირდება. ცნობიერებაში მომხდარი ცვლილებები სულიერი გამოღვიძების მთავარ ასპექტად ითვლება და *ანონიმური ალკოჰოლიკების* გამოჯანმრთელების პროცესში ძალზედ მნიშვნელოვანია. ნარკოტიკების გარეშე ცშმ-ს განზრახ გამოწვევა შესაძლოა როგორც პროფილაქტიკური მიზნებისთვის, ისე უკვე არსებული დამოკიდებულების სამკურნალოდ აღმოჩნდეს სასარგებლო (Winkelman 2001b). ნარკოდამოკიდებულებისა და რეაბილიტაციის მრავალი ალტერნატიული თერაპია არსებობს. ეს თერაპიები მოიცავს: ნარკოტიკისგან გასათავისუფლებელი ალტერნატივა, გამოჯანმრთელების გზაზე უმტკივნეულოდ დადგომა, სოციალური მხარდამჭერი ჯგუფები და ნარკოდამკოდებულის დროისა და ენერგიის მომცველი სხვადასხვა აქტივობები. ნებისმიერმა ამ ასპექტმა შესაძლოა გამოჯანმრთელების პროცესი გააადვილოს, რაც ფიზიკური ლტოლვისა და აბსტინენციით გამოწვეული მენტალური ტკივილის შემსუბუქების ხარჯზე ხდება: პროდუქტიული და მხარდამჭერი აქტივოებების არსებობას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს, რაც ნარკოდამოკიდებული ადამიანის სელფის ღირებულების გასაზრდელად სოციალურ რეფერენტულ ჯგუფს ქმნის - ეს თვითტრანსფორმაციის ხარისხს ზრდის და გამოჯანმრთელებას აიოლებს. ნარკოდამოკიდებულებისგან განმათავისუფლებელი ზოგიერთი ალტერნატიული თერაპია ფსიქოინტეგრატორების მოხმარებასაც გულისხმობს (Winkelman 2001b; Sanchez-Ramos and Mash 1996).

ნარკოტიკების კროს-კულტურულ კვლევას ფართო საზოგადოებრივი გავლენები აღმოაჩნდა. პოსტმოდერნიზმის მიერ ფსიქოინტეგრატორების „ენთეოგენურ“ საშუალებებად აღორძინება სხვა კულტურების მიერაა ინსპირირებული. კულტურული პერსპექტივა, რომელიც მცენარეებს საკრალურ ნივთიერებებად განიხილავდა, 1960-იანებში დაწყებული ლსდ-მოძრაობის იდეოლოგიური საძირკველი გახდა. ცშმ-ზე დაგროვილმა ანთოპოლოგიურმა მონაცემებმა ნარკოტიკებით გამოწვეული შეცვლილი მდგომარეობებისადმი გახსნილობა და ტოლერანტულობა წარმოშვა, მათი დემონიზაცია მეტ-ნაკლებად გააქარწყლა და მათი სპირიტუალისტური როლის რეაბილიტაცია მოახდინა. ნარკოტიკებსა და ცშმ-ს ტრადიციებზე მოპოვებულმა ეთნოგრაფიულმა და ემპირიულმა მონაცემებმა ადამიანური თვითცნობიერების უდიდესი კომპლექსურობა გამოავლინა და პიროვნულობის მახასიათებლებზე

გააფართოა თვალსაწიერი. ამგვარი ნივთიერებების თერაპიულ პრაქტიკაში გამოყენების პოტენციალი სამედიცინო ანთროპოლოგიურმა მიდგომამ გამოამჟღავნა (Winkelman and Andritzky 1996; Winkelman 2001b).

დასკვნა: ნარკოტიკის მოდერნიზაცია

როგორც წესი, ევროპულ საზოგადოებაში ნარკოტიკების შემოტანა კოლონიზაციის პირდაპირი წარმომადგენლების - მეზღვაურების, სამხედროებისა და მეწარმეების - დამსახურება იყო. ახალი ნარკოტიკული საშუალებების გაჩენა, რომელიც ხშირად კომბინირებულად გამოიყენებოდა, კერძოდ სტიმულატორები (ყავა, ჩაი, კოკაინი) და დეპრესანტები (ალკოჰოლი, ოპიატები), ცალკეულ კონტექსტში მოხდა, რომელიც მზარდად ინდივიდუალიზირებული პროცესი იყო და არა კომუნალური. ნარკოტიკების მნიშვნელობა მოდერნულ ერაში კიდევ უფრო გაიზარდა, რამაც ლეგალური (ალკოჰოლი, ყავა და თამბაქო) და არალეგალური (მარიხუანა, ჰეროინი, კოკაინი, ამფეტამინები და ფსიქოინტეგრატორები) ნივთიერებების მასიური ეკონომიკები წარმოშვა. კომუნიტარისტული კულტურების მქონე პრემოდერნული ტრადიციული საზოგადოებებიდან მოდერნულ ანომიურ საზოგადოებებზე (ისინი კოსმოპოლიტურ - ურბანულ ცენტრებზე იყვნენ კონცენტრირებულნი) გადასვლისას ცნობიერების შემცვლელი ნივთიერებების როლი დრამატულად შეიცვალა. ამ პროცესმა სხვადასხვა კულტურაში არსებული საკრალური და რიტუალური ფუნქციების მქონე ნივთიერებები სეკულარული და დამოკიდებულების გამომწვევი მოხმარების პატერნებად გარდაქმნა. მოდერნიზაციის პროცესმა ცნობიერების გასაფართოვებლად ნარკოტიკების მოხმარების სპირიტუალისტური და კომუნალური პატერნების დაკარგვა გამოიწვია. ამ სუბსტანციების თავიანთი ტრადიციული ცერემონიალური პატერნებიდან დეკონტექსტუალიზაციამ და ტექნოლოგიების წყალობით მათმა ქიმიურმა გაწმენდამ ისინი ცნობიერების გამზრდელი და კომუნალურობის გამაძლიერებელი საკრალური ნივთიერებებიდან დამოკიდებულების გამომწვევ ნარკოტიკებად აქცია. მათზე მოთხოვნამ არაფრომარული ეკონომიკები და არალეგალური ინფრასტრუქტურები შექმნა, რომლებიც ლეგიტიმურ პოლიტიკურ სისტემებს უპირისპირდებიან. ლეგიტიმურ თუ არალეგიტიმურ მოხმარებას საზოგადოებრივი ჯანმრთელობის უდიდესი მასშტაბების პრობლემებამდე მივყავართ და ხშირად თანამედროვე სოციუმებში სიკვდილიანობის ერთ-ერთ მთავარ მიზეზადაც გვევლინებიან - ეს განსაკუთრებით თამბაქოსა და ალკოჰოლის გრძელვადიან მოხმარებას ეხება, რომელთა მიერ გამოწვეული ლეტალურობა საავტომობილო უბედურ შემთხვევებსაც კი აჭარბებს. სოციალურმა აკრძალვებმა ცნობიერების შეცვლის ბუნებრივი დრაივი ვერ დათრგუნეს. ფორმამ, რომელშიც ადამიანები ცნობიერების შეცვლას ესწრაფვიან, ნარკოტიკებსა და მათ შედეგებთან გასამკლავებლად რისკებისა და ზარალის შესამცირებელი შესაბამისი განათლება და მიდგომები განავითარა.

გენოციდი და მოდერნულობა

Alexander Laban Hinton

...მოდერნულ გენოციდს ყოველთვის თავის მიზანი გააჩნია... იგი უბრალო საბაბია საბოლოო მიზნის მისაღწევად... *საბოლოო მიზანი კი უკეთესი და რადიკალურად განსხვავებული საზოგადოების შექმნაა...* ესაა მებაღის ხედვა, მხოლოდ უფრო დიდ - მსოფლიო მასშტაბებში გადატანილი... ზოგიერთ მებაღეს სძულს სარეველა, რომელიც ბაღის დიზაინს უფუჭებს - სძულს სიმახინჯე მშვენიერების შუაგულში, ნაგავი პედანტურ სისუფთავეში. ზოგიერთ მებაღეს კი ისინი სულაც არ აღელვებს: ეს უბრალოდ მორიგი გადასაწყვეტი პრობლემაა, დამატებითი სამუშაო. თუმცა, როგორიც არ უნდა იყოს მებაღე, ამას სარეველასთვის მნიშვნელობა არ აქვს - ორივე ტიპის მებაღე საბოლოოდ ანადგურებს მათ.

ზიგმუნტ ბაუმანი, *მოდერნულობა და ჰოლოკოსტი*

თუ მოდერნულობას მისთვის დამახასიათებელი დიდი ნარატივები ახლავს თან, დაწყებული რაციონალურობის რიტორიკით, დამთავრებული მრწამსით, რომ სოციალურ ინჟინერიას ადამიანის ემანსიპაცია ძალუძს, გენოციდი დინების წინააღმდეგ მიმართული მოვლენა გამოდის. გენოციდი მოდერნულობის ბნელი მხარეა, რომელიც მთავარ ნარატივებს ასეულობით მილიონი ცხედრისა და წარმოუდგენელი ტანჯვისკენ მიმართავს. ისმის კითხვა: *რატომ?* რატომაა, რომ „მოდერნულ" მსოფლიოში, სადაც „ცივილიზაციამ" თითქოს უკვე გაიმარჯვა „ველურობაზე", ასეთ მასობრივ მკვლელობებს კიდევ აქვს ადგილი?

ზოგიერთი ადამიანი გენოციდს რეპრესირებულთა მოკლევადიან პაროქსიზმად, „პრიმიტიულობისკენ" რეგრესად განიხილავს; ეს შეხედულება ცნობილი რომანების, „ბუზთა ბატონისა" და „წყვდიადის გულის" ლაიტმოტივებს ეხმიანება. როგორც ჩანს, გენოციდი მოდერნული იდეების პირმშოა, რომელთაც დიაგნოზი უსწრაფესად უნდა დავუსვათ და მათი რეპრესია მოვახდინოთ. გენოციდის მოდერნული მითების ყველაზე ბოლო რეინკარნაციად შეგვიძლია რუანდას გენოციდი მივიჩნიოთ, სადაც „პრიმიტიულ" შავკანიანთა ხოცვა-ჟლეტამ ცივილიზაციის მეტად მოწყვლადი ადგილის - ოდინდელი და პრიმიტიული, ზიზღით სავსე მდუღარე ქვაბის - არსებობა კიდევ ერთხელ დაადასტურა. თავი შეგვიძლია იმით „ვინუგეშოთ", რომ ამგვარი მოვლენები „ნაკლებ განვითარებულ" ჯგუფებში ხდება და არა ჩვენს „მოწინავე" საზოგადოებაში. ვინ იცის, ამდენს რომ არ ვგოდებდეთ უსარგებლოდ, ხსენებული საშინელებების აღსაკვეთად უფრო მეტიც გაგვეკეთებინა. მიუხედავად იმისა, რომ „მოდერნული" სოციუმები საკუთარ თავზე „ნაკლებად განათლებულ" ხალხებში „წესრიგის" დამყარებისა და „სამოქალაქო საზოგადოების" თუ „კანონის უზენაესობის" დამკვიდრების მორალურ ვალდებულებას იღებენ, ხშირად ამგვარი იდეალები გენოციდისგან თავდასაცავ ფუნქციას ნამდვილად ვერ ასრულებენ (Power 2002).

გენოციდის გასაგებად მოდერნულობის უკეთ გააზრებაა საჭირო. ზიგმუნტ ბაუმანის (Bauman 1989) მსგავსი სწავლულები ამტკიცებენ, რომ გენოციდი, ნაწილობრივ მაინც, მოდერნულობის ერთ-ერთი თანმდევი მოვლენა, მისი ლეტალური პოტენციალის გამოვლინებაა. შეგვიძლია გენოციდი დიდი ნარატივის მიერ შთაგონებულ შემთხვევადაც განვიხილოთ: მოდერნიზმის არქიტექტორები საზოგადოების გადაკეთებას იმგვარად ცდილობენ, რომ ადამიანები ცალკეულ მატრიცებში მოაქციონ (ჰუმანური და არაჰუმანური, რასობრივი ტიპები, ველური და ცივილიზებული, მოქალაქე და არამოქალაქე) და ამგვარი კლასიფიკაციიდან სარგებელიც ნახონ (იყვნენ უფრო „გავნითარებულები“, ამ სიტყვის კაპიტალისტური კონოტაციით). სოციალური ინჟინერიის ამგვარი პროექტი გენოციდის ერთი განზომილება და მისი კომპლექსური ფენომენია, რომელიც მთელ რიგ ფაქტორებს მოიცავს და სხვადასხვა დონის ანალიზსაც საჭიროებს. მოცემული სტატია იმ პოზიციას განიხილავს, რომლის მიხედვითაც გენოციდი და მოდერნულობა მჭიდროდ დაკავშირებული, განუცალკევებელი მოვლენებია. მართალია, სხვა მიდგომებიც არსებობს, მაგრამ ჩვენ გავრისკავთ და მათ იგნორირებას მოვახდენთ, რადგან მოდერნულობის ძრავები გაუჩერებლად მუშაობენ და შედეგად ტანჯვას, ნანგრევებსა და გვამებს ტოვებენ.

ეს სტატია გენოციდის საკითხებში გასაკრვევად ანთროპოლოგიურ პერსპექტივებსაც იშველიებს. ბოლო დრომდე ანთროპოლოგები მეტწილად მცირემასშტაბიან საზოგადოებებში მიმდინარე ლოკალურ პროცესებზე კონცენტრირდებოდნენ. კულტურული რელატივიზმი ანთროპოლოგთა მიერ გენოციდის საფუძვლიანი შესწავლისთვის ხელისშემშლელ ფაქტორს წარმოადგენდა, რაც სომხების გენოციდსა და ჰოლოკოსტზე ამ დისციპლინის აბსოლუტურ დუმილში გამოიხატა. ანთროპოლოგებმა პოლიტიკურ ძალადობასა და გენოციდზე საუბარი სულ ახლახანს დაიწყეს (იხ. Hinton 2002b, 2002c), შესაბამისად, ამ მიმართულებით გასაკეთებელი კიდევ ბევრია. სტატია ფსიქოლოგიურ ანთროპოლოგებსაც შეეხება, რათა მოდერნულობისა და გლობალიზაციის მსგავსი ფართო სოციოეკონომიკური და პოლიტიკური პროცესები მოიცვას. მოდერნულობისა და გლობალიზაციის მკვლევრებს, რომლებიც „იდენტობის“, „სუბიექტურობის“, „სენტიმენტების“, „ფანტაზიისა“ და „ყოფიერების“ კონცეფციებზე ორიენტირდებიან, ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგებისგან ბევრი რამის სწავლა შეუძლიათ, რადგან ჩამოთვლილი იდეების დეტალური ანალიზი სწორედ ამ სფეროს წარმომადგენლებმა განავითარეს. მოდერნულობისა და გენოციდის მნიშვნელოვანი ასპექტების საილუსტრაციოდ სხვადასხვა შემთხვევას, მათ შორის კამბოჯასაც განვიხილავ, სადაც ჩემი ეთნოგრაფიული კვლევა ჩავატარე (Hinton 2005).

გენოციდის მოდერნულობა

გაეროს თანამედროვე კონვენციით, გენოციდი ეროვნული, ეთნიკური, რასობრივი ან რელიგიური განზრახვით, მთლიანად ან ნაწილობრივი განადგურების მიზნით, ჩამოთვლილთაგან რომელიმე აქტის ჩადენას გულისხმობს:

(ა) ჯგუფის წევრების დახოცვა;

(ბ) ჯგუფის წევრებისთვის ფიზიკური ან მენტალური ზიანის მიყენება;

(გ) წინასწარი განზრახვით ჯგუფის წევრების სიცოცხლისთვის საფრთხის შექმნა, რაც მათ ფიზიკურ განადგურებას ან დაზიანებას გამოიწვევს;

(დ) ამა თუ იმ ჯგუფში შობადობის ხელისშემშლელი ზომების გატარება;

(ე) ბავშვების ჯგუფის სხვა ჯგუფისთვის იძულებით გადაცემა.

(Article II, 1948 United Nations Genocide Convention)

ზოგჯერ ზუსტი თარიღის დასახელება ისტორიის დამახინჯებას იწვევს: განსაზღვრული დროები, ადამიანები და ადგილები წინა პლანზე გადმოდიან, ხოლო სხვები ხუნდებიან ან სულაც თვალთახედვიდან უჩინარდებიან. ამრიგად, ანალიტიკოსისთვის მოცემული მომენტი უფრო განსჯადია, თუმცა, ზოგიერთი სწავლული წარსულის ასახვასა და განსხვავებულ ტონალობებში წარმოჩენას არ ერიდება. 1946 წელი მოდერნულობასა და გენოციდს შორის არსებულ ურთიერთდამოკიდებულებებს ძალიან კარგად გადმოსცემს: ეს ის დროა, როცა „ცივილიზებულმა“ სამყარომ მეორე მსოფლიო ომის საშინელებების გაცნობიერება სცადა - მოდერნული ომის შედეგად გამოწვეული მასობრივი ნგრევა და მკვლელობები, ატომური ბომბი და ჰოლოკოსტად წოდებული გენოციდი. იმის ნაცვლად, რომ მოდერნულობის ამ სავალალო და შავბნელ მხარეზე ბევრი ეფიქრათ, ბევრმა ადამიანმა ამ შემაძრწუნებელი მოვლენების პროექცია „პრიმიტიულ“ სხვებზე მოახდინა, რომელთა აბსტრაქტულ კატეგორიებში მოთავსება მარტივად შეიძლებოდა. ამგვარი საქციელი კარგად წარმოაჩენს მოდერნულობის შტრიხებს.

გაერთიანებული ერების ორგანიზაცია, 1946 წელი

1946 წლის 11 დეკემბერს გაეროს ასამბლეამ, რომელიც ერთი წლით ადრე დაარსდა, გენოციდთან დაკავშირებით რეზოლუცია გამოსცა და ამით მის კრიმინალიზაციას შეუწყო ხელი:

გენოციდი ადამანთა ჯგუფების არსებობის უფლების უარყოფაა, რადგან მკვლელობა ცალკეული ინდივიდისთვის სიცოცხლის უფლების წართმევას გულისხმობს; არსებობის უფლების უარყოფა ადამიანის სინდისისთვის მიყენებული დარტყმაა, იგი მოცემული ჯგუფის მიერ კულტურული თუ სხვა სახით შეტანილი წვლილის დანაკარგებსაც მოიცავს და გაეროს მიერ დადგენილი მორალურ კოდექსსა და მისწრაფებებს პირდაპირ ეწინააღმდეგება. გენოციდური ტიპის დანაშაულის მაგალითები ისტორიამ უხვად შემოგვინახა: რასობრივი, რელიგიური, პოლიტიკური ან სხვა რაიმე ნიშნით ესა თუ ის ჯგუფები მთლიანად ან ნაწილობრივ ნადგურდებოდნენ. გენოციდურ დანაშაულზე საკადრისი სასჯელის მიზღვა საერთაშორისო საზოგადოების საზრუნავია.

შესაბამისად, გენერალური ასაბმლეის დადგენილებით და საერთაშორისო სამართლის ნორმებით გენოციდი დანაშაულად მიიჩნევა, რომელსაც ცივილიზებული სამყარო ემიჯნება და მისი განხორციელება ან მასში რაიმე სახით მონაწილეობა - იქნება ეს კერძო ინდივიდების თუ საჯარო მოხელეების მხირდან, ან რელიგიურ, რასობრივ, პოლიტიკურ თუ სხვა ნიადაგზე ჩადენილი ქმედებები - დასჯადია.

ზემოთ მოყვანილი რეზოლუციის მიღება გასაკვირია, რადგან ტერმინი „გენოციდი“ მის მიღებამდე სულ რამდენიმე წლით ადრე პოლონელი იურისტის - რაფაელ ლემკინის (Raphaël Lemkin 1944) მიერ შეიქმნა. სიტყვას ძველბერძნული (*genos* - რასა, ტომი) და ლათინური (*cide* - მოკვლა) ფესვები აქვს. 1945-ში, ანუ ლემკინის რევოლუციური წიგნის - „დაპყრობილი ევროპის ნაცისტური კანონების“ გამოქვეყნებიდან ერთი წლის შემდეგ, გენოციდი ნიურნბერგის პროცესის საბრალდებო ოქმებში შეიტანეს.

1946 წლის რეზოლუციაში შეტანილი პასაჟის შემდგომ გაეროს რამდენიმე კომიტეტმა კონვენციის სიტყვიერ ფორმულირებაზე დაიწყო კამათი, რასაც რიგი წინააღმდეგობები მოჰყვა. ლეო კუპერი (Kuper 1981) დებატის შემადგენელ ხუთ ძირითად საკითხს გამოყოფს (Andreopoulos 1994; Fein 1990; Hinton 2002b: 4–5, 6–7, 8; Kuper 1981). პირველი ის გახლავთ, რომ კომიტეტის წევრები ვერ შეთანხმდნენ კონკრეტულად რომელი ჯგუფები უნდა დაეცვათ. ამ კამათის მთავარი მონაწილე საბჭოთა კავშირი იყო, რომელსაც თავად გააჩნდა შიში შიდა პოლიტიკური საქმიანობისა და კლასობრივი „მტრების“ გამოგონებისთვის ბრალი არ წაეყენებინათ;

საბჭოეთის ზოგიერთი წარმომადგენელი ამტკიცებდა, რომ კონვენციაში „ცვალებადი“ ჯგუფური იდენტობის, მაგალითად პოლიტიკური მიკუთვნებულობის შეყვანა, „დაასუსტებდა“ მას, რადგან ასეთი ჯგუფის წევრობის ზუსტი კრიტერიუმების დადგენა მეტად გართულდებოდა. შედეგად, გენოციდის კონვენციის საბოლოო ვერსიით მხოლოდ „ეროვნული, ეთნიკური, რასობრივი ან რელიგიური“ ჯგუფები უნდა დაეცვათ. მეორე საკვანძო საკითხი განზრახვის პრობლემა აღმოჩნდა. თუ გენოციდში დადანაშაულებისას ჯგუფის, „როგორც ასეთის“, „განადგურების განზრახვა“ გამოიკვეთა, მაშინ დამნაშავეს საკუთარი ბრალეულობის გამართლება „დაუდევრობაზე“ აპელირებით შეუძლია. ასე მაგალითად, როცა 1974 წელს პარაგვაის აჩეს ხალხის განადგურებაში დასდეს ბრალი, მთავრობამ ბრალდების გაბათილება წინასწარი განზრახვის უბრალო უარყოფით სცადა (იხ. Arens 1976).

მესამე საკითხი რაზეც ვერ თანხმდებოდნენ ის გახლდათ, თუ რა ტიპის ქმედებები უნდა დახასიათებულიყო „გენოციდად“. ლემკინმა თავის დროზე გენოციდური „ტექნიკების“ საკმაოდ ფართო სპექტრი აღწერა, რომელშიც ამა თუ იმ ჯგუფის კულტურული ცხოვრების ხელყოფაც შედიოდა. საშინაო და ინტერნაციონალური კოლონიზაციური ისტორიის მქონე ქვეყნები ამგვარი ბრალდების წაყენების საფრთხის ქვეშ აღმოჩნდნენ, ამიტომ საბოლოო ჯამში „კულტურული გენოციდის“ თემატიკა კონვენციიდან ამოიღეს. (დღესდღეობით კულტურულ გენოციდს მეცნიერები ლემკინის მიერ შემოთავაზებულ კიდევ ერთ ტერმინად - „ეთნოციდად“ მოიხსენიებენ). მეოთხე განსახილველი საკითხი რიცხვებს შეეხებოდა. ადამიანთა სიკვდილიანობის რა რაოდენობა განსაზღვრავს გენოციდს? რამდენი ადამიანი უნდა დაიღუპოს, რათა მასობრივი მკვლელობა გენოციდად ჩაითვალოს? გაეროს კონვენციის საბოლოო ვერსია ამ კითხვას ვერ პასუხობს, იგი ჯგუფის „მთლიან ან ნაწილობრივ“ განადგურებაზე არაცხადად მიუთითებს.

დაბოლოს, მეხუთე პრობლემური საკითხი კონვენციის განხორციელებას ეხებოდა ზოგიერთ ქვეყანას პრობლემები ჰქონდა გენოციდის მომწყობი ყოფილი ძლევამოსილი ლიდერებისთვის ბრალი წაეყენებინა, ბევრი კი ისეთი კანონმდებლობის მიღებას ეწინააღმდეგებოდა, რომელიც მათ სუვერენიტეტს შეუქმნიდა საფრთხეს. განხორციელების შეუზღუდავი ძალაუფლებით საერთაშორისო ტრიბუნალის მოწყობის საწინააღმდეგოდ გაეროს კონვენციამ საბოლოოდ სამართლებრივი დევნის უფლება თავად სახელმწიფოებს დაუტოვა, რითიც პარადოქსული სიტუაცია შეიქმნა: გაბატონებულ გენოციდურ რეჟიმებს საკუთარი თავი თავად უნდა გაესამართლებინათ. მიუხედავად ამისა, აშშ-ს კონგრესს საკუთარი დადანაშაულების შიშისგან თავის დასაღწევად და იმ კონვენციის მისაღებად, რომელიც საერთაშორისო სამართლის ნაწილი 1951 წელს გახდა, თითქმის ორმოცი წელი დასჭირდა (იხ. LeBlanc 1991).

1998 წლის რომის კონფერენციაზე საერთაშორისო სისხლის სამართლის სასამართლოს დაარსების შესახებ გაეროს სტატუტი 120 ხმით 7-ის წინააღმდეგ

დამტკიცდა; ვინაიდან ამერიკის შეერთებული შტატების ჯარისკაცები უცხოურ ოპერაციებში მონაწილეობდნენ, მის მთავრობას გასამართლების შეეშინდა და ირანთან, ერაყთან, ჩინეთთან, ლიბიასთან, ალჟირსა და სუნდანთან ერთად სტატუტის წინააღმდეგ წავიდა. მხოლოდ და მხოლოდ 2001 წელს, პოსტის დატოვებამდე ორი კვირით ადრე პრეზიდენტმა კლინტონმა ხელშეკრულებას ხელი მოაწერა, თუმცა, სენატი ჯერ კიდევ ყოყმანობდა. მომდევნო წელს პრეზიდენტმა ბუშმა განაცხადა, რომ მისი ადმინისტრაცია აღნიშნულ ხელშეკრულებას რატიფიკაციისთვის სენატში არ გადააგზავნიდა, მეტიც, იგი აქამდე უპრეცენდენტო ნაბიჯის გადადგმას -ხელშეკრულებაზე ხელმოწერის გაუქმებას აპირებდა (Crossette 2002). გარდა ამისა, ადმინისტრაციამ გამოაცხადა, რომ აშშ საერთაშორისო სისხლის სამართლის ახალ სასამართლოს დახმარებას არ აღმოუჩენდა, რომელმაც ფუნქციონირება 2002 წლის 1 ივლისს დაიწყო. ბუშის ადმინისტრაციის გადაწყვეტილება ძირითადად იმ საშიშროებიდან გამომდინარეობდა, რომ აღნიშნული ხელშეკრულება საერთაშორისო მბრალდებლებს ამერიკელი სამხედროებისა და ოფიციალური პირების გასამართლების უფლებას მისცემდა, რითიც აშშ-ს სუვერენიტეტს შეექმნებოდა საფრთხე (Lewis 2002).

როგორც ეს მოკლე დისკუსია გვიჩვენებს, გენოციდის კონცეფცია და მისი პრაქტიკაში მოცემულობა მჭიდროდაა მოდერნულობასთან დაკავშირებული (Bauman 1989; Giddens 1990; Hall et al. 1995; Hinton 1998; Kaye and Strath 2000b; Scott 1998; Toulmin 1990). გენოციდზე არსებული პოლიტიკური დისკურსები ერი-სახელმწიფოების იმთავითვე ფიქსირებულ საზღვრებს, ცენტრალიზებულ ძალაუფლებასა და დაწესებული კანონების მორჩილად შემსრულებელი პოპულაციებით აღსავსე სამყაროს გულისხმობს (იხ. Giddens 1985; Held 1995). 1648 წელს დადებული ვესტფალიის ზავიდან მოყოლებული, რომელმაც ოცდაათწლიან ომს მოუღო ბოლო, სახელმწიფოებს სუვერენული მთლიანობების სტატუსი და ამასათან საკუთარი ინტერნალური და ადმინისტრაციული საქმიანობის უფლება მიენიჭათ. თუმცა, სუვერენულობის პრინციპმა მოდერნულობაში დიდი ალიაქოთი შეიტანა: თუ თითოეული სახელმწიფო იდეალურად „ჰუმანურ“ ყაიდაზე განაგრძობდა საკუთარი მოსახლეობის მართვას, ამ იდეის ინტერპრეტირება სხვადასხვანაირად იყო შესაძლებელი. ამგვარად, დაპყრობებისა და კოლონიზაციის ეპოქაში მიმდინარე ინდიგენური მოსახლეობის ლიკვიდაცია შესაძლოა განმანათლებლობის დისკურსების - გონიერების, პროგრესისა და ემანსიპაციის - ხარჯზე გამართლებულიყო. (მკვიდრი მოსახლეობის წინააღმდეგ მიმართულ გენოციდს მოდერნულობით ნასაზრდოები სხვა გამართლებებიც მოეძებნა: მონეტარიზებული გაცვლა-გამოცვლა და რესურსებისა თუ სარგებლის მოხვეჭისკენ მიმართული კაპიტალისტური მისწრაფება).

თუ ინდიგენური „ველურების“ ლიკვიდაცია შეუმჩნეველი დარჩა, პირველი მსოფლიო ომის დროს 1915 წელს ქრისტიანი სომხების გენოციდმა სუვერენულობის პრობლემა ნამდვილად წამოსწია წინა პლანზე (იხ. Power 2002: 8). მიუხედავად იმისა,

რომ დაახლოებით ერთი მილიონი სომხის დახოცვა ბევრს მიავიწყდა (გავიხსენოთ 1939 წელს ჰიტლერის მიერ წარმოთქმული შენიშვნა: „განა დღესდღეობით ვინმე საუბრობს სომეხთა სასაკლაოზე?“), იყვნენ ისეთებიც, - მაგალითად, ლემკინი - ვინც ამ მოვლენაზე გამუდმებით აპელირებდნენ. 1933 წელს მადრიდში გამართულ პენიტენციალური სამართლის უნიფიცირების მეხუთე საერთაშორისო კონფერენციაზე ლემკინმა (უშედეგოდ) წამოაყენა წინადადება, რომ საჯაროდ მიეღოთ საერთაშორისო სამართალის ისეთი ნორმა, რომელიც ეროვნული, რელიგიური და რასობრივი ჯგუფების წინააღმდეგ მიმართულ „ბარბაროსობასა“ და „დესტრუქციულ ოპრესიას“ კანონგარეშედ გამოაცხადებდა (იხ. Lemkin 1944: 91). მომდევნო ორმოცდაათი წლის განმავლობაში ლემკინი საერთაშორისო სამართლის ასპარეზზე მსგავსი ნორმების განხორციელებას ცდილობდა; ეს ნორმები იმ მასობრივი მკვლელობების გასამართლებელ საბუთებს უთხრიდა ძირს, რომელთაც პერიოდულად სახელმწიფოებრივი სუვერენიტეტის სახელით ჩადიოდნენ (Kuper 1981; Power 2002).

ლემკინის ნააზრევი მოდერნულობისა და გენოციდის შესახებ საკმაოდ დამაფიქრებელია. შორეულ 1933 წელს იგი ეროვნული, რელიგიური და რასობრივი ჯგუფების განადგურების კრიმინალიზაციას ქადაგებდა, რაც მოგვიანებით ოდნავ სახეცვლილი ფორმით გაეროს კონვენციაში აისახა. გენოციდი ადამიანთა ჯგუფისადმი მიმართული დანაშაულია და არა ცალკეული ინდივიდებისადმი. ლემკინი ამბობს: „გენოციდი ეროვნული კუთვნილების ჯგუფისადმი, ანუ მთლიანობისადმი განხორციელებული ქმედებაა და არა ცალკეულ ინდივიდებზე თავდასხმა - ეს ეროვნული ჯგუფის ლიკვიდაციის პროცესში მეორეხარისხოვანი საკითხია“ (1945: 39). ხსენებულ კლასიფიკაციასა და კატეგორიზაციაზე ხაზგასმა მოდერნულობის სიმბოლოა, რომელიც შემდეგი ფაქტორებისგან იღებს დასბამს: განმანათლებლობის ეპოქის მიერ აბსტრაქტული გონით, უნივერსალური სამართლით, მეცნიერებით, კლასიფიკაციითა და ადამიანური ბუნებით გატაცება, ერი-სახელმწიფოს სურვილი უკეთ აკონტროლოს საკუთარი მოსახლეობა და კოლონიალიზმის ეპოქაში „სხვებთან“ დამყარებული კონტაქტი. ყველა ჩამოთვლილმა ფაქტორმა თავისი წვლილი შეიტანა ანთროპოლოგიის ჩამოყალიბებაში. ანთროპოლოგია შეგვიძლია მოდერნულობის პირმშოდ - განსხვავებებზე დაფუძნებულ დისციპლინადაც განვიხილოთ, რომელსაც კულტურულად განსხვავებული სხვების შესწავლის, სორტირების და აღწერის თავისი მეცნიერული პროექტები გააჩნია.

აბსტრაქტულ, სოციალურად კონსტრუირებულ დაჯგუფებაში იდენტიფიკაცია ინდივიდს გარდაუვლად აშორებს თავისი პიროვნული ისტორიისგან. თავისთავად, კატეგორიზაცია ჰუმანური პროცესია. კატეგორიზაცია სახიფათო, მეტიც - ლეტალური სოციალური ინჟინერიის, ბიოლოგიური რასისა და სოციალური დარვინიზმის მოდერნულ ცნებებთან მიმართებით ხდება. ბიოლოგიური რასის ცნება მეოცე საუკუნის გენოციდებში ცენტრალური ტროპი გახლდათ, დაწყებული ნაცისტებისგან, რომლებიც

რასობრივ სიწმინდეზე აპელირებდნენ, დამთავრებული *ჰუტუს ძალაუფლების მოძრაობით,* რომლებიც ქამიტური[1] ჰიპოთეზით იყვნენ შეპყრობილი. თითქმის ყველა გენოციდურ იდეოლოგიაში სიწმინდისა და დაბინძურების მეტაფორები რომელიმე ჯგუფის დაკანონებულ განდევნასთან, განადგურებასთან ან ლიკვიდაციასთანაა დაკავშირებული. ლემკინის ნაწერებში და გაეროს კონვენციაში მოყვანილი გენოციდური „განზრახვის“ ცნება აბსტრაქტული კლასიფიკაციის მიმანიშნებელია და სოციალური ინჟინერიის პროექტების საფუძვლადაც გამოდგება. ირონიულად ასეთ პროექტებს ხშირად სამეცნიერო ჰუმანიზმის სახელით ამართლებენ, რაც ადამიანის პირობების „მეცნიერებითა“ და „გონიერებით“ გაუმჯობესების მუდმივად შეუსრულებელ მოდერნულ მიზანს მოიცავს. ემანსიპაცია და „პროგრესი“ ათასობით, ათიათასობით, ასიათასობით ან ზოგჯერ მილიონობით სიცოცხლის ხარჯზე მიიღწევა.

თუმცა, გენოციდის მოდერნულობა ხშირად ბარბარიზმთან ასოცირებული დისკურსებითაა შერბილებული (Bauman 1989; Kaye and Strath 2000b). მსგავს კონტექსტებში გენოციდი ბარბარიზმის გამომხატველად გვევლინება. ესაა მეოცე საუკუნეში წამოყენებული თეორია მასობრივ ძალადობაზე, რომლის მიხედვითაც ძალადობის „ბარბაროსული“ აქტები „ცივილიზაციის“ ანტითეზისურობასა და მასზე დაბლა დგომას გულისხმობს. ეს კონცეფცია ლემკინის ნაშრომებშიც შეიმჩნევა - თავდაპირველად იგი გენოციდურ აქტებს „*ბარბაროსულ* დანაშაულს“ უწოდებს (Lemkin 1944, მისივე ხაზგასმა). ლემკინს ნეოლოგიზმის გამონახვა ნაწილობრივ ჩერჩილის ფრაზამაც აიძულა: „ჩვენ საქმე გვაქვს ისეთ დანაშაულთან, რომლის სახელიც კი არ ვიცით“ (ციტ. Power 2002: 29). თავის ერთ-ერთ გამოუქვეყნებელ რვეულში ლემკინმა „სამყაროსა“ და „მორალურ განსჯას“ შორის დამაკავშირებელი ხაზი გაავლო; სხვაგან იგი აცხადებს, რომ ახალი კონცეფცია „ცივილიზაციის ინდექსად“ უნდა განვიხილოთ (Power 2002: 42). სხვა სიტყვებით, ენობრივი ნიშნის მისი აღმნიშვნელი[2] „მოდერნული“ მორალის ცალკეულ ტიპს - საერთაშორისო სამართლით მართულ „სამოქალაქო“ საზოგადოებას წარმოადგენს. ბარბაროსობასთან ასოციაციით „გენოციდმა“ - ლემკინის მიერ საბოლოოდ გამოყენებულმა აღმნიშვნელმა - იმპლიციტურად იმ ჭეშმარიტებაზე მოადუნა ყურადღება, რომ ამ მასობრივ ძალადობაში უდაოდ (და სამწუხაროდ) მოდერნულობის ხელი ურევია.

ამ ტიპის დისკურსი გენოციდზე გაეროს დოკუმენტაციასა და დისკუსიებშიც ჭარბად შეინიშნებოდა. მაგალითად, 1946 წლის გაეროს ასამბლეის ზემოთ მოყვანილ რეზოლუციაში გენოციდი და ბარბაროსობა მსგავსი ფრაზებით იყო ერთმანეთთან დაკავშირებული: „ადამიანის სინდისისთვის მიყენებული დარტყმა“, „კულტურული

1 ქამიტური ენები - აფრიკაში გავრცელებული ერთი ჯგუფის ენები: ბერბერული, ძველი ეგვიპტური, კოპტური და სხვ.: ენათესავებიან სემიტურ ენებს [ბიბლიური ნოეს მეორე შვილის - ქამის - სახელის მიხედვით] (მთარგმნ. შენიშვნა).

2 ენობრივი ნიშნის აღმნიშვნელი - მატერიალური, ბგერითი სუბსტანცია საგნისა (მთარგმნ. შენიშვნა).

დანაკარგები“, „მორალურ კოდექსს ეწინააღმდეგება“ და „ცივილიზებული სამყარო ემიჯნება“. ანალოგიური ენა გამოიყენეს 1948 წლის გაეროს კონვენციაშიც, რომლის შესავალიც შემდეგ პუნქტებს შეიცავდა:

> იმის *გაცნობიერებით*, რომ ისტორიის ნებისმიერ ეპოქაში გენოციდი უდიდეს დარტყმას აყენებდა კაცობრიობას; და იმის *გათვალისწინებით*, რომ ადამიანების ასეთი საძულველი უბედურებისგან გასათავისუფლებლად, საერთაშორისო საზოგადოებამ უნდა...

იმას რომ თავი დავანებოთ, თუ რამდენად მართებულია მოდერნული კონცეფციებით უძველეს წარსულში ან რადიკალურად განსხვავებულ საზოგადოებებში (რაც სხვა კითხვებს ბადებს იმასთან დაკავშირებით, თუ როგორაა გენოციდზე არსებული გლობალური დისკურსები ლოკალიზებული) ჩადენილი აქტების დახასიათება, საგულისხმოა, რომ ამგვარი ენა გენოციდს „ბარბაროსობისკენ“, „პრიმიტიული“ პირვანდელი მდგომარეობისკენ მიბრუნებად გვისახავს. ისევე, როგორც „გენოციდის“ დროის არმქონე წარსულში განდევნით, მისი კონსტრუირება შესაძლოა მოდერნულობის საყვარელი მეტანარატივებითაც მომხდარიყო, როგორებიცაა პროგრესისა და ადამიანის ემანსიპაციის ტროპები. საერთაშორისო სამართლის გავრცელებით „კაცობრიობა“ იმ „საძულველი უბედურებისგან“ „გათავისუფლდება“, რომელიც მთელი ისტორიის განმავლობაში პროგრესისკენ სვლას აფერხებდა (იხ. Kaye and Strath 2000a: 25). მაშასადამე, გენოციდი გარკვეული სიმბოლიკის მატარებელი ხდება: ადამიანები კონცეპტუალურად გამოყოფენ „მათ“, ვინც დანაშაულს ჩადის „ჩვენგან“ - ცივილიზებული სამყაროსგან, ვინც დამკვირვებლის როლშია და შორიდან განსჯის.

ჩემი მიზანი გენოციდის კრიმინალიზაციის დეკონსტრუქცია და უარყოფა არ გახლავთ, რასაც მართლაც ვემხრობი და რომელსაც მილიონობით სიცოცხლის გადარჩენა შეუძლია. ამის ნაცვლად, მსურს თქვენი ყურადღება იმაზე გავამახვილო, თუ როგორ ხდება გენოციდის „ცივილიზაციის“ და „ბარაბაროსობის“ დისკურსებთან ასოცირებით მისი ცდომილებად შერაცხვა და დაბალი, ბარბაროსული მდგომარეობისკენ რეგრესად წარმოჩენა. ამის უკეთ გასაგებად საჭიროა იმ ასპექტებს გადავხედოთ, რომელთა მიხედვითაც გენოციდს პირდაპირ მოდერნულობას უკავშირებენ და ხსენებული საშინელების არსებობას უძველესი, პრიმიტიული გრძნობების წამიერი ამოფრქვევით ხსნიან - ბოსნიისა და რუანდას შემთხვევებში საერთაშორისო უმოქმედებას სწორედ ამგვარი მოსაზრებებით ამართლებდნენ...

ჰორკჰაიმერისა და ადორნოს (Horkheimer and Adorno 1944) და არენდტის (Arendt 1963) მსგავსმა მეცნიერებმა მოდერნულობისა და ჰოლოკოსტის ურთიერთმიმართების განსაზღვრაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს. მათი მსჯელობა ზიგმუნტ ბაუმანის (Bauman 1989, 2000) შრომებმა კიდევ უფრო გააღრმავა - მისი ანალიზის გავრცობა სხვა გენოციდებზეცაა შესაძლებელი (იხ. Hinton 2002a; Kaye and Strath 2000b). ბაუმანის

აზრით, მოდერნულობა ჰოლოკოსტის აუცილებელი (მაგრამ არასაკმარისი) პირობა იყო: თუ მას მთლად არ „გამოუწვევია“ ჰოლოკოსტი, მოდერნულობა შეიცავდა პოტენციალს, რომელმაც ეს საშინელება შესაძლებელი გახადა. ამგვარად, ჰოლოკოსტის კვლევისას სწავლულებმა მასთან ტრაგიკულად შეზრდილი მოდერნულობის ასპექტებიც უნდა გაითვალისწინონ.

მაგალითისთვის, მთელი ნაცისტური იდეოლოგია აბსტრაქტულ კატეგორიზაციას ეფუძნებოდა (Bauman 1989). განმანათლებლობის იდეალების - თანასწორობის, თანაბარუფლებიანი მოქალაქეებისა და ადამიანური ბუნების - აღორძინებასთან ერთად ინდივიდთა ახალი განმასხვავებელი კრიტერიუმი ბიოლოგიური რასა გახდა. მეცნიერება ადამიანთა ახალი იერარქიის შესაქმნელად ძალისხმევას არ იშურებდა, რომლის სათავეშიც არიელების უმაღლესი რასა უნდა დამდგარიყო. განსხვავების ბიოლოგიზაცია უცვლელ საზრისში განხორციელდა - თითოეული ადამიანის აბსტრაქტული კატეგორიისთვის მიკუთვნება რასაზე დაყრდნობით ხდებოდა, რასაც უმნიშვნელო და კომპლექსური პიროვნული ფონები და იდენტობები უნდა ჩაენაცვლებინა (Bauman 1989; იხ. Kaye and Strath 2000b). სხვაგან ამ ზოგად პროცესს „განსხვავების ხელოვნურად შექმნას“ ვუწოდებ (Hinton 2000, 2005), რომლის ერთ-ერთი კომპონენტიც „განსხვავების კრისტალიზაციაა“; ამ დროს გენოციდური რეჟიმები განსხვავებათა სოციოპოლიტიკურ კატეგორიებს აკონსტრუირებენ და შემდგომ პროპაგანდასაც უწევენ - ძირითადად ეს იმის კრისტალიზაციის ხარჯზე ხდება, რაც ჩვეულებრივ იდენტობის გაცილებით კომპლექსური, ფლუიდური და კონტექსტურად ცვლადი ფორმების სახით არსებობს. გერმანელები განსხვავდებიან ებრაელებისგან, ჰუტუები ტუტსებისგან, თურქები სომხებისგან, სერბი ბოსნიელები მუსულმანებისგან, „ძველი“ კამბოჯელები „ახლებისა“ და ეთნიკურად „გამოუსწორებლებისგან“, „ცივილიზებულები“ ინდიგენური „ველურებისგან“ და ა.შ. ეს გენოციდის განმასხვავებელი დამღაა: თითოეული პიროვნება არამხოლოდ ინდივიდუალური მახასიათებლებით, არამედ იმ აბსტრაქტული, ჯგუფური კატეგორიისადმი მიკუთვნებულობითაც ფასდება, რომელიც მოცემულ მომენტში არაადეკვატურად მნიშვნელოვნად მიიჩნევა ან პირიქით - სტიგმატიზირებულია („განსხვავების მარკირება“ „განსხვავების ხელოვნურად შექმნის“ მეორე კომპონენტია).

ვინაიდან განსხვავებას მეტისმეტ ყურადღებას უთმობენ და ერთგვარ მარკერადაც იყენებენ, ხოლო ინდივიდებს მათ „შესაბამის“ ჯგუფურ კატეგორიებში ახარისხებენ, გენოციდური რეჟიმები თავიანთი ლეტალური მიზნების მისაღწევად მოდერნული ინსტიტუციებით, საორგანიზაციო რეჟიმებითა და ინსტრუმენტებით სარგებლობენ. მოდერნული ერი-სახელმწიფო თავისი ძალაუფლების ცენტრალიზებითა და კონტროლის ეფექტური მექანიზმებით გამოირჩევა, რაც მას საკუთარი მოსახლეობის მოსაწესრიგებლად და დასასჯელად განუსაზღვრელ უფლებებს ანიჭებს (Foucault 1979). გენოციდურ სიტუაციაში რეჟიმმა შეიძლება სხვადასხვა ინსტიტუციური,

სამართლებრივი და პოლიტიკური ცვლილებები განახორციელოს, რომელთა კონტექსტში დამნაშავეები და მიზანში ახლად ამოღებული მათი მსხვერპლები ცხოვრობენ და საბოლოოდ იღუპებიან. სტრუქტურული ცვლილებები, რომლებიც „ხელოვნურად შექმნილი განსხვავების“ მესამე კომპონენტის - „განსხვავების ორგანიზაციის“ საფუძველია, სამიზნე ჯგუფების განმასხვავებელ, განმცალკევებელ, გამმიჯვნელ და დასარეგულირებელ მექანიზმებს, დისციპლინებსა და სოციალურ სივრცეებს ქმნის. ამის მაგალითები ნაცისტური ნიურნბერგის პროცესი, რასობრივ ასპექტებზე დაფუძნებული სასამართლოები, გეტოები და საკონცენტრაციო ბანაკები, პროპაგანდისტული მანქანები და საიდუმლო პოლიციაა. განსხვავების ორგანიზაციის ანალოგიური პროცესები სხვა გენოციდებშიც შეინიშნება: უდაბნოში გამართული სომეხთა სასიკდვილო მარშები, წითელი ქმერების[3] მასშტაბური პენიტენციალური სისტემა, ბოსნიური საკონცენტრაციო ბანაკები და ჰუტუების მიერ გზებზე მოწყობილი სასიკვდილო ბლოკპოსტები.

მეცნიერება და ტექნოლოგია, განსაკუთრებით სასიკვდილო ტექნოლოგია, ერი-სახელმწიფოს მთავრობას უდიდეს ლეტალურ პოტენციალს ანიჭებს. „ექსპერტები“ დახოცვის პროცესს კიდევ უფრო ეფექტურს ხდიან; თავიანთი დაუღალავი შრომით ნაცისტმა ექიმებმა, ტექნიკოსებმა და მეცნიერებმა ეს პატერნი ფრიად დახვეწეს და ებრაელთა ლიკვიდაციის ეფექტური ხერხები გამოიგონეს - გაზის კამერები, ციკლონ ბ[4]-ს წარმოება და გამოყენება, კრემატორიუმები, ციანიდი, ფენოლის[5] ინექციები, „გაზვაგენები[6]“ და სამედიცინო ექსპერიმენტები (იხ. Bauman 1989; Lifton 1986; Hilberg 1985).

ბიუროკრატია, მოდერნულობასთან ასოცირებული კიდევ ერთი საორგანიზაციო რეჟიმი, შეგვიძლია მასობრივი მკვლელობისთვის ხელშემწყობ დამატებით ფაქტორად განვიხილოთ (Bauman 1989). „ეფექტურობის“ გასაზრდელად სამუშაო ამოცანები სპეციალიზირებული და დანაწევრებულია; ეს უპიროვნო ბიუროკრატიას ქმნის, რაც მორალურ პასუხისმგებლობას ტექნიკური პროფესიონალიზმით ანაცვლებს. ვინაიდან შრომის გადანაწილება სპეციალიზირებულია, თითოეული ბიუროკრატი საბოლოოდ შესასრულებელი ამოცანაში ერთ მცირე რგოლს შეადგენს. „დისტანცირება“, თავის

3 (*ფრანგ.* - Les Khmers rouges) შეიარაღებული კომუნისტური მოძრაობა კამბოჯაში (მთარგმნ. შენიშვნა).

4 ციანიდზე დამზადებული პესტიციდის სავაჭრო სახელწოდება (მთარგმნ. შენიშვნა).

5 (*ბერძ.* phainō ვანათებ და *ლათ.* ol[eum] ზეთი) - ორგანული ნაერთი; იყენებენ სადეზინფექციო საშუალებად; კარბოლმჟავა (მთარგმნ. შენიშვნა).

6 (*გერმ.* Gaswagen - გაზის მანქანა) გაზის გენერატორით აღჭურვილი მანქანა. ჰერმეტულად დახურულ ძარში 20-30 "მგზავრი" შეჰყავდათ, კარებს გარედან კეტავდნენ და შხამიან გაზს უშვებდნენ. მანქანა ქალაქგარეთ - ტანკსაწინააღმდეგო თხრილებთან ან ხრამთან ჩერდებოდა, გვამებს გადმოყრიდა და უკან ახალი "მგზავრების" ასაყვანად ბრუნდებოდა (მთარგმნ. შენიშვნა).

მხრივ, დეჰუმანიზაციის წინაპირობაა, რადგან ადამიანები, ვის სიცოცხლეზეც მოცემული ამოცანის მიერ უშუალოდ ხდება ზემოქმედება თავიანთ თვითმყოფადობას კარგავენ და ხშირად ევფემისტური ტერმინოლოგიით მოიხსენიებიან (Bauman 1989). ნაცისტური გერმანიის შემთხვევაში ზემოთქმულის ნიმუშად ბიუროკრატი ადოლფ აიხმანი გამოგვადგება, რომელიც მასზე დაკისრებულ მოვალეობებს ზედმიწევნით ასრულებდა და იმ დეჰუმანიზირებული ინდივიდების ბედი იოტისოდენადაც არ აწუხებდა, ვის განადგურებაშიც ფაქტობრივად თავად იღებდა მონაწილეობას. მაშინ, როცა ბიუროკრატია თავისთავად გენოციდური მოვლენა არაა, ბაუმანი ამტკიცებს, რომ მას სოციალური ინჟინერიის ლეტალური პროექტების ხელშეწყობის პოტენციალი გააჩნია, განსაკუთრებით კი იმ შემთხვევაში, თუ სხვა მორალური დამცავი მექანიზმები მოიშალა. სწორედ ასე მოხდა ნაცისტურ გერმანიაშიც: რელიგიური ლიდერები, პოლიტიკოსები და ინტელექტუალები განზე გადგნენ, მეტიც - ტაშს უკრავდნენ და ეხმარებოდნენ, როცა ჰიტლერის მთავრობა ებრაელებსა და სხვა „დამბინძურებელ" ჯგუფებს ანადგურებდა.

თუ მოდერნულ ტექნოლოგიას, ბიუროკრატიას, სახელმწიფო ძალაუფლებას, მორალურ სიბრმავესა და აბსტრაქტულ კატეგორიზაციას გენოციდური პროცესის გაღვივების პოტენციალი გააჩნიათ, ასეთ შედეგამდე მისასვლელად მათი გაერთიანებაა საჭირო. გენოციდი თითქმის ყოველთვის სოციალური ინჟინერიის სრულიად მოდერნულ პროექტთან ასოცირდება, რადგან სახელმწიფო მოსახლეობის კლასიფიკაციას, მარკირებას, რეორგანიზაციასა და გადაკეთებას აბსტრაქტული კატეგორიული „ერთეულების" მიხედვით ახდენს (Bauman 1989; Scott 1998). თუ „ზოგადი სოციალური კეთილდღეობისთვის" ცალკეული ჯგუფის გაძევებაა საჭირო (დანაშაულებრივი რეჟიმების მთავარი არგუმენტი „უკეთესი" სამყაროს შესაქმნელად), ამას აუცილებლად მასობრივი გადასახლებები მოჰყვება. თუ ზოგიერთი ჯგუფი ქვეყნის „წაბილწვისა" და „განადგურების" საფრთხეს შეიცავს, ამას ეთნიკური წმენდა და მასობრივი ლიკვიდაცია მოსდევს. ამგვარად, ნაცისტურმა რეჟიმმა სოციალური ლანდშაფტის ხელახალი ფორმირება გადაწყვიტა და ადამიანი-სარეველების (ებრაელები, ბოშები, „ცოცხალი არსებები, ვინც სიცოცხლის ღირსნი არ არიან") სისტემურ და ეფექტურ განადგურებას შეუდგა; ეს სარეველები - ბაუმანის მეტაფორა რომ ვიხმაროთ - არიული წმინდა, რაციონალური „ბაღის" გატიალების საფრთხის მატარებლები იყვნენ. გერმანელ ექიმთა მიერ „ცოცხალ არსებებად" შერაცხული ადამიანები, ვინც „სიცოცხლის ღირსნი არ იყვნენ" - 200000-ზე მეტი უნარშეზღუდული და მენტალურად დასნეულებული პიროვნება - ევგენიკისა და ევთანაზიის სახელით დახოცეს. ანალოგიურად, ნაცისტებმა 6 მილიონამდე „ავადმყოფობად", „ბაცილად" და „პარაზიტად" წოდებული ებრაელი გაანადგურეს, რომლებიც გერმანიის ეროვნულ სხეულსა და გერმანული სისხლის სიწმინდეს წარწყმედით ემუქრებოდნენ (Koenigsberg 1975; Linke 1999).

მოდერნულობა, გენოციდი და ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია

მოდერნულობისა და ჰოლოკოსტის ურთიერთმიმართების ბაუმანისეული ანალიზი გენოციდის გაგებაში უსაზღვროდ მნიშვნელოვანია და თავდაპირველი არგუმენტების საფუძვლიანი გადახედვის საჭიროებაზე მიუთითებს. თუმცა, თავის დაუღალავ მოღვაწეობაში, რომელიც მოდერნულობის ბნელი მხარის გამომჟღავნებაზე ორიენტირდებოდა, ბაუმანი ზოგჯერ აზვიადებდა კიდეც. ზოგადი ანთროპოლოგიისა და შედარებით ვიწრო ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგიის პერსპექტივებიდან მოდერნულობასა და გენოციდზე ზემოთ მოყვანილი მსჯელობა სულ მცირე ორი მიმართულებით უნდა განივრცოს, რათა მკვლევრებმა ლოკალური ცოდნისა და ინდივიდუალური მოღვაწეობის, მოტივაციისა და მნიშვნელობების გათვალისწინება მოახერხონ.

მოდერნულობის ლოკალიზაცია

ბაუმანის შრომა მოდერნულობასა და ჰოლოკოსტზეა ფოკუსირებული, მაგრამ იგი მკაფიოდ არ განიხილავს საკითხს, თუ საზოგადოდ როგორ უკავშირდება მოდერნულობა გენოციდს. ეს მეტად დამაფიქრებელია, რადგან მოდერნულობის ელემენტები მრავალ გენოციდში - ინდიგენური მკვიდრების განადგურებით დაწყებული, რუანდის გენოციდით დამთავრებული - მნიშვნელოვანი ფაქტორი გამოდგა (Hinton 2002b, 2002c; Kaye and Strath 2000b). ვინაიდან, ბაუმანი თავს ესხმის მოსაზრებას, რომ ჰოლოკოსტი უბრალო ცდომილება იყო, ეს მეცნიერს გენოციდის ლოკალურ ტერმინებში განმარტებისგან თავშეკავებას აიძულებს:

> დანაშაულის *გერმანულობაზე* ფოკუსირება ყველასა და სხვა *ყველაფერი* დანარჩენის გამართლებას ნიშნავს. იმაზე აპელირება, რომ ჰოლოკოსტის მომწყობი დამნაშავეები ჩვენი ცივილიზაციის სნეულება ან შეურაცხყოფა გალხდათ - და არა მის საშინელ, მაგრამ ლეგიტიმურ შედეგებზე ფოკუსირება - არამარტო თვითგამართლებისა და მორალური კომფორტის მიღების მცდელობაა, არამედ პოლიტიკური და მორალური განიარაღების საზარელ საფრთხესაც შეიცავს. ეს ყველაფერი „იქ მოხდა" - სხვა დროსა და სხვა სივრცეში. რაც უფრო მეტად ვადანაშაულებთ „სხვებს", მით უფრო უსაფრთხოდ ვგრძნობთ „ჩვენ" თავს და მით ნაკლები რამის გაკეთება გვიწევს ამ უსაფრთხოების შესანარჩუნებლად (Bauman 1989: xii).

გასაკვირი არაა, რომ ბაუმანი (Bauman 2000) დენიელ გოლდჰაგენის (Goldhagen 1996) ნაშრომს მეტისმეტად კრიტიკულად უდგება, რადგან იგი არამარტო ჰოლოკოსტის „გერმანულობას" უსვამს ხაზს, არამედ მთელ თავის მსჯელობას ამ გერმანულობის ერთ-ერთ განზომილებაზე აგებს („ელიმინაციონისტური[7] ანტისემიტიზმი") (იხ. Hinton 1998).

მართალია, ბაუმანს აქვს უფლება ამგვარი არგუმენტების წინააღმდეგ კრიტიკული დამოკიდებულება ჰქონდეს, იგი „ლოკალურობის" როლს გენოციდში მაინც ვერ აფასებს სათანადოდ - და ეს იმ ფაქტის მიუხედავად, რომ ჰოლოკოსტის მისეული ანალიზი შეგვიძლია პირდაპირ იმის მაგალითად წავიკითხოთ, თუ როგორაა მოდერნულობა ნაცისტური გერმანიის გენოციდურ კონტექსტში „ლოკალიზებული". როგორც ანთროპოლოგებმა და სხვა მეცნიერებმაც აჩვენეს, მოდერნულობა თავისთავადი, უნივერსალური ფენომენი სულაც არაა - იგი სხვადასხვა ისტორიულ და სოციოპოლიტიკურ სიტუაციაში სხვადასხვაგვარადაა განთავსებული. მოდერნულობისადმი ამგვარი მიდგომა არ ნიშნავს, რომ იგი ერთიანად ლოკალურ ფენომენად მივიჩნიოთ; ასეთი პერსპექტივა მოდერნულობას დინამიკური პროცესების წყებად განიხილავს, რომლებიც სხვადასხვა (მათ შორის გენოციდების) სახით ვლინდება, მაგრამ ურთიერთგადამფარავ მსგავსებებს ინარჩუნებენ. მოდერნულობასთან ასოცირებული ბაუმანის მიერ განხილული თითოეული ცვლადი - აბსტრაქტული კატეგორიზაციით დაწყებული, ტექნოლოგიით გაგრძელებული და ბიუროკრატიული ორგანიზაციით დამთავრებული - ლოკალური კულტურული თანხმობებითაა განპირობებული, რომელთაც განსხვავებული მნიშვნელობები, ჩართულობის ხარისხი და მოტივაციური შედეგები გააჩნიათ.

მაგალითად, მოდერნულმა სულისკვეთებამ წითელი ქმერების იდეოლოგიაზე უდიდესი გავლენა იქონია (Hinton n.d.). წითელი ქმერების ლიდერებს სჯეროდათ, რომ მარქსისტ-ლენინისტური „მეცნიერება" მათ იმგვარი ინსტრუმენტებით უზრუნველყოფდა, რომლებიც კამბოჯას პრობლემების გადასაწყვეტად და კომუნისტური უტოპიისკენ „უდიდესი ნახტომის" გასაკეთებლად დაეხმარებოდათ. ასეთი პროგრესისთვის სოციალური ინჟინერიის მეშვეობით უნდა მიეღწიათ, რაც ახალი სოციალური ინსტიტუციებითა და სათანადო ცნობიერების მქონე რევოლუციური პირებით სავსე საზოგადოებას შექმნიდა. იმათგან, ვინც რეჟიმს ეწინააღმდეგებოდა ან საკუთარი თავის ტრანსფორმაცია ვერ მოახერხა, სოციუმი „გაიწმინდებოდა" (*boas sam'at*). ასეთ ადამიანებს ეუბნებოდნენ: „შენი შენახვა წამგებიანია; შენი განადგურება მომგებიანი".

---

7 (*ინგლ.* Elimination - ლიკვიდაცია, განადგურება) - ტერმინი თავის ნაშრომში გამოიყენა ამერიკელმა პოლიტოლოგმა დენიელ გოლდჰაგენმა, სადაც ამტკიცებს, რომ გერმანელმა ჩვეულებრივმა მოსახლეობამ არამარტო იცოდა ჰოლოკოსტის შესახებ, არამედ მხარსაც უჭერდა მას. ეს განპირობებული იყო წინა საუკუნეებში გერმანულ იდენტობაში განვითარებული უნიკალური და გადამდები „ელიმინაციონისტური ანტისემიტიზმით". ზოგადად „ელიმინაციონიზმი" წარმოადგენს რწმენას, რომ მავანის პოლიტიკური ოპონენტი ხორცმეტია პოლიტიკურ სხეულზე და იგი ერის სიწმინდის დასაცავად უნდა განადგურდეს (მთარგმნ. შენიშვნა).

და მაინც, წითელი ქმერებისეული მარქსიზმ-ლენინიზმის ვერსია ძველისა და ახლის ერთგვარ ნარევს წარმოადგენდა იმდენად, რამდენადაც ზოგადი იდეები სოფლის მოსახლეობისთვის გასაგებ ენაზე უნდა ეთარგმნათ. ლოკალური კადრები ხშირად ლიდერების იდეოლოგიურ თარგმანებს ხელახლა თარგმნიდნენ, რითაც ზოგადი გაგებების ლოკალიზაციას ახდენდნენ. ბედის ირონიაა, რომ ბუდიზმზე მიტანილი იერიშისა და მისი აკრძალვის მიუხედავად, წითელი ქმერები ძირითადი იდეოლოგიური კონცეფციების გადასათარგმნად ძალიან ხშირად ბუდისტურ ტერმინოლოგიას იყენებდნენ; მაგალითად, „დიალექტიკური მატერიალიზმის" (*sâmapheareah bâdechchâsâmobbat*) კონცეფცია *დამოკიდებულ დასაბამად*[8] (*bâdechchâsâmobbat*) ითარგმნა. ასეთ თარგმანებს შესაძლოა მნიშვნელოვანი შედეგებიც მოჰყოლოდა. მაგალითად, *დამოკიდებულ დასაბამად* ნათარგმნ სიტყვას ონტოლოგიურად არამუდმივობისა და ცვალებადობის მჟღერი კონოტაციებიც გააჩნია, რამაც ღრმად სკეპტიკური და პარანოიული ატმოსფეროს შექმნაში თავისი როლი ითამაშა (Hinton 2005).

ამგვარი იდეოლოგიური შენაერთები ძალადობრივი პატერნების შექმნაზე, მათ შორის „ფიზიკურ სხეულზე გამოხატულ ძალადობაზე" ზემოქმედებენ, რაც ჩემ მიერ ნახსენები „განსხვავების ხელოვნურად შექმნის" მეოთხე კომპონენტს წარმოადგენს. იმის გათვალისწინებით, რომ გენოციდის დროს იდენტობის ირგვლივ უზარმაზარი იჭვნეულობა და შეუჯერებლობა არსებობს (რამეთუ გენოციდური რეჟიმების მიერ წამოყენებული განსხვავების კრისტალიზაცია რეალობისგან შორს დგას და ბევრს მასთან მისადაგება ძალიან უჭირს), დანაშაულებრივმა ხელისუფლებამ შესაძლოა ისეთი ფორმის ძალადობას მიმართოს, რომელიც სამსხვერპლო ჯგუფის იდენტობის (რე)პროდუცირებას მოახდენს (იხ. Appadurai 1996; Feldman 1991; Taussig 1987). მაგალითად, რუანდაში ჰუტუს და ტუტსის იდენტობები განსხვავების აბსტრაქტულ კატეგორიებად გარდაიქმნა, რასაც რასობრივი იდეები (განსაკუთრებით ქამიტური ჰიპოთეზა, რომლის ფესვებიც კოლონიალური მმართველობის ეპოქაში უნდა ვეძებოთ) და იდენტობის ინსტიტუციონალიზაცია (ისეთი მექანიზმებით, როგორიცაა აღწერა და იდენტობის დამადასტურებელი ბარათი) უმაგრებდა ზურგს. ამის მიუხედავად, რუანდას გენოციდის დროს პიროვნების იდენტობის დანამდვილებით დადგენა მაინც ჭირდა. კრისტოფერ ტეილორი (Christopher Taylor 1999) ამტკიცებს, რომ რუანდელი დამნაშავეების ჩადენილი ძალადობის ბევრი ფორმა, ადამიანების ჩეჩმებში ჩატენვით დაწყებული, მილიციის საგზაო საგუშაგოებზე აქილევსის მყესების გადაჭრით დამთავრებული, სხეულის ადგილობრივი პატერნებით იყო განპირობებული (მაგალითად, ჩეჩმაში ჩატენილი ადამიანი ჭუჭყიანი ტუტსის სიმბოლო გახდა და ყურადღებას მის ბინძურ სტატუსზე ამახვილებდა).

8 (Pratītyasamutpāda) - ცენტრალური კონცეფცია ბუდისტურ ტრადიციაში, რომელიც აღნიშნავს, რომ ამ სამყაროში ყველაფერი უამრავ მიზეზსა და გარემოებაზე დამოკიდებულებით იქმნება (მთარგმნ. შენიშვნა).

მაიკლ თოსიგმა (Michael Taussig 1984, 1987) განსხვავების სხეულებრივი გამოხატულება გენოციდის რადიკალურად არამსგავს კონტექსტში შეისწავლა - ეს გახლავთ კოლუმბიაში მდებარე პუტუმაიოს მდინარესთან მცხოვრები ინდიელების წინააღმდეგ მიმართული საშინელი დანაშაულები, რომლებიც, როჯერ კეისმენტის (Roger Casement) მიხედვით, რეზინის გამყიდველებმა მეოცე საუკუნის დამდეგს ჩაიდინეს. თოსიგი ამტკიცებს, რომ ეს „სიკვდილის საუფლო" საზარელი ზაფრითა და დაუნდობლობით გაჟღენთილიყო, რასაც დასავლური და ლოკალური დანაწევრებული ხატების ერთმანეთში აღრევა კიდევ უფრო აძლიერებდა. სწორედ ამგვარ ადგილებში, რომელთაც თოსიგი „ეპისტემურ წყვდიადს" უწოდებს, ტერორმა კულტურული ფორმები შეიძინა: დამნაშავეცა და მსხვერპლიც, კოლონიზატორიც და კოლონიზირებულიც, საკუთარი შემაძრწუნებელი ფანტაზიების პროექციას იდუმალ „სხვებზე" ახდენდა. თოსიგი წერს, რომ პუტუმაიოს რეზინის გამყიდველებმა, რომლებისთვისაც ინდიელები ველურობასთან, სისასტიკესთან, უმეცრებასთან და კანიბალიზმთან ასოციდებოდნენ, თავად გახდნენ ტერორის, ბრუტალობისა და ძალადობის ორგანიზატორები - მათ აბორიგენთა წინააღმდეგ უკიდურესად სასტიკი ქმედებები ჩაიდინეს: ინდიელების არაადამიანური სტატუსის დამამტკიცებელი შეურაცხმყოფელი რიტუალები; „ურწმუნოთა" ამობრუნებულად ჯვარზე გაკვრა ან კოცონზე დაწვა; „ავხორცი" ქალების ჯგუფური გაუპატიურება და სექსუალური დამონება; „ველური" მაცხოვრებლების გალიებსა და შემოღობილ ადგილებში გამომწყვდევა; „კანიბალური მიდრეკილებების მქონე ველურების" დახოცვა და ნაწილ-ნაწილ აკუწვა. ამგვარი საქციელების აღწერით, კეისმენტის მსგავსი დამკვირვებლები იმ კულტურულ ხატებს ადასტურებენ, რომლებიც ძალადობრივი პატერნების შექმნას ემსახურებოდა.

გენოციდი და მოდერნულობის ფსიქოლოგიური განზომილებები

იმის თქმა, რომ ბაუმანი ფსიქოლოგიურ განმარტებებს თავს არიდებს, შეიძლება უსამართლობაც იყოს. თუმცა, საგულისხმოა, რომ ჰოლოკოსტის მოდერნულობაზე სასაუბროდ მისთვის ამგვარი დისკურსი არარელევანტურია. ეს პერსპექტივა ფსიქოლოგიური რედუქციონიზმისადმი გამოჩენილი სიფრთხილიდან იღებს სათავეს, რომელსაც ჰოლოკოსტის რეპოზიცია და მისი პირვანდელ მდგომარეობასთან - „პრიმიტიული" ემოციების ან არაცნობიერი პროცესების წამიერ ამოფრქვევასთან - დაბრუნება ძალუძს, რაც „ცივილიზებულ" საზოგადოებაში „ნორმალური" საქმიანობის საპირისპიროა. საბოლოოდ ბაუმანი აცხადებს, რომ დიდი მნიშვნელობა არ აქვს სძულდათ თუ არა ნაცისტებს საკუთარი მსხვერპლები, რადგან ისინი სამეცნიერო ინჟინერიის ფართო ბიუროკრატიული პროექტის ნაწილი იყვნენ და იმ „სარეველების" ამოძირკვა ევალებოდათ, რომლებიც მათი სოციალური „ბაღის" დიზაინს არ უხდებოდა. ბაუმანის მსჯელობა შეიძლება არენდტის მიერ განვითარებულ „ბოროტების

ბანალურობის“ ინსაითის გავრცობადაც მივიღოთ, რომლის ჩინებულ ნიმუშადაც ნაცისტი ბიუროკრატი აიხმანი გამოგვადგება.

ეს პერსპექტივა გოლდჰაგენის მიერ წარმოდგენილი მსჯელობის საპირისპიროა, რომლის მიხედვითაც ნაცისტები სისასტიკემდე სწორედ „ელიმინაციონისტურ ანტისემიტიზმთან“ ასოცირებულმა ძლიერმა ემოციებმა მიიყვანეს და საბოლოოდ ებრაელები დაახოცინეს კიდეც. ბაუმანის პასუხი ასეთია: „გოლდჰაგენის წიგნში წარმოდგენილი ყველა ბოროტმოქმედის, ყველა გერმანელი თუ არაგერმანელი მკვლელის საპირწონედ, ვინც მსხვერპლი სიამოვნებითა და ენთუზიაზმით მოკლა, ასეულობით გერმანელი და არაგერმანელი მოიძებნება, ვინც მკვლელობის პროცესში არაფერს განიცდიდა, მაგრამ არანაკლებ გამოიჩინა თავი“ (2000: 52). ბაუმანისთვის ჰოლოკოსტის მოდერნულობის მთავარი ინსაითი ისაა, რასაც ფსიქოლოგიური პერსპექტივები უგულებელყოფენ: მოდერნული საზოგადოება საშუალებას იძლევა „ჩვეულებრივმა ადამიანებმა, უბრალოდ ‘კარგმა მშომელებმა’, მკვლელობაში საკუთარი წვლილი შეიტანონ და ეს მკვლელობა უფრო სუფთა, მორალურად განწმენდილი და აქამდე არნახულად ეფექტური გახადონ“ (2000: 55).

სამწუხაროდ, ბაუმანი საკუთარი პოზიციის უტრირებას ახდენს, რამაც იგი ჰოლოკოსტისადმი ცალმხრივ დამოკიდებულებამდე მიიყვანა. სოციოლოგიური მსჯელობის დროსაც კი მის დისკუსიაში ფსიქოლოგიური კონცეფციები იპარება. მაგალითად, აბსტრაქტული კატეგორიზაციის ცნება მაშინათვე ადამიანის კოგნიციის საკითხებს, მათ შორის კი იმ ფსიქოლოგიურ პროცესებს წამოსწევს, რომლებიც ინდივიდებს სხვა პიროვნებებისა და გარემოს კატეგორიზაციისკენ განაწყობს (იხ. Allport 1979; Bruner 1957; Hirschfeld 1996).

ულრიხ ბეკის ნაშრომზე დაყრდნობით, „წესრიგის დამმყარებელ გენოციდზე“ დისკუსიისას ბაუმანი (2000: 38–40) შენიშნავს, რომ პროგრესსა და ადამიანის საცხოვრებელი პირობების გაუმჯობესებაზე ორიენტაციის გამო მოდერნულობა დაუკმაყოფილებლობისა და არასრულობის გრძნობით ხასიათდება. ახალ სოციალურ ხედვას ახალ სოციალურ წესრიგამდე მივყავართ, რომელიც სწრაფად „ძველდება“ და ადამიანის ემანსიპაციისა თუ პროგრესის შემდგომი ხედვებით უნდა ჩანაცვლდეს, რომლებიც სხვა ახალ სოციალურ წესრიგამდე მიგვიყვანს და ა.შ. ამ დაძაბულობის წყალობით მოდერნულობა „სულიერი მხნეობის დამკარგავი“, „შემაშფოთებელი“ და „შფოთვის გამომწვევი“ გამოცდილებებითა დატვირთული. ბაუმანის აზრით, მსგავს სიტუაციებში ადამიანები უფრო მეტი უსაფრთხოებისა და განსაზღვრულობისკენ მიისწრაფიან, რაც ზოგჯერ „კანონითა და წესრიგით“ მიიღწევა. თუ ასეთ გრძნობებს უწესრიგობის შემქმნელი და საფრთხის შემცველი „სხვების“ წინააღმდეგ მივმართავთ, მათ გენოციდის გამოწვევაც შეუძლიათ.

ბაუმანი მოდერნულობის იმ განზომილებასაც ეხება, რაზეც სხვა ბევრ სწავლულსაც არაერთხელ უსაუბრია - ესაა ეგზისტენციალური შფოთვით,

იმედგაცრუებითა და უაზრობის განცდით აღსავსე თაობა. ამ იდეის თეორიული გენეალოგია შთამბეჭდავია და ნიცშეს ნიჰილიზმის კონცეფციას, მარქსის გაუცხოებას, დიურკემის ანომიას, ზიმელის მეტროპოლიას და ვებერის „რკინის გალიასა“ და „გაყინული წყვდიადის პოლარულ ღამეს“ მოიცავს. თუ მოდერნული სოციუმის სტრუქტურები - მაგალითად, კაპიტალიზმი, ბიუროკრატია, ატომიზაცია, შრომის განაწილება, ურბანიზმი - ყოფიერების ამგვარი მდგომარეობების შექმნას ხელს უწყობს, მაშინ მოდერნულობის იდეოლოგიური განზომილებები უაზრობისა და შფოთვის განცდებს ახალისებს, განსაკუთრებით კი ეს განმანათლებლობის მიერ მეცნიერებით, რაციონალურობითა და სეკულარიზმით გატაცების გამო ხდება. მეცნიერებამ და რაციონალურობამ მითები და ცრურწმენები გააძევა, მათ შორის რელიგიური რწმენებიც, რამაც ნიცშეს საჯაროდ ათქმევინა, რომ „ღმერთი მოკვდა“. იმავდროულად მოდერნულობა „პროგრესს“ გვპირდება, შემდგომ მას იმ „ტრადიციული“ ნორმებისთვის, იდეებისთვის, მორალისა და ღირებულებებისთვის მოაქვს გამანადგურებელი იმპულსი, რომელთაც ადამიანებისთვის ერთ დროს მყარი მნიშვნელობები გააჩნდათ. პრობლემა იმაში მდგომარეობს, რომ რთულია რელიგიური წარმოდგენების სამეცნიერო კანონებითა და მათემატიკური ფორმულებით ჩანაცვლება (მიუხედავად იმისა, რომ თავიანთ დაშვებებში ჭეშმარიტების რწმენის ელემენტს ორივე შეიცავს). არსობრივად „მოდერნული“ ინდივიდები სიღრმისეულ მნიშვნელობებს მოკლებული, სტერილური აბსტრაქციების ამარა დარჩნენ და, ამგვარად, მოდერნულობასთან ასოცირებული ეგზისტენციალური შფოთვის, ანომიისა და შიშის დაძლევის უნარი მათ აღარ შესწევთ.

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე მოდერნულობას ფსიქოლოგიური რეჟიმების შექმნის ტენდენცია გააჩნია, რომლებიც მოდერნულ გენოციდებში მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ, რადგან მათ თითქმის ყოველთვის მძლავრი იდეოლოგიური განზომილება აქვთ და სოციოეკონომიკური ან/და პოლიტიკური ძვრების კონტექსტში მიმდინარეობენ. მოდერნულობა მანამდე არსებულ მნიშვნელობებს აცამტვერებს. მიმდინარე ძვრები ეგზისტენციალური შფოთვისა და უაზრობის განცდებს და აზროვნებისა და ქცევისთვის შედარებით გამარტივებული სქემებისკენ სწრაფვას ამძაფრებს (რასაც სხვაგან „კოგნიტურ შეკუმშვას“ ვუწოდებ: Hinton 2005). იდეოლოგია, ხშირად პროგრესისა და სოციალური ინჟინერიის სახელით, განახლების პირობას იძლევა. მოვლენათა ამგვარ მსვლელობაში ანთროპოლოგები ათასწლოვან შინაარსებს დაინახავენ (Wallace 1956), ვინაიდან გენოციდი იმ სოციალური ტრანსფორმაციების სახელით მოქმედებს, რომლებმაც ახალი და დამაკმაყოფილებელი ცხოვრების სტილი უნდა მოიტანონ - ეს პოპულაციის იმ სპეციფიკური ნაწილის განადგურებასაც გულისხმობს, ვინც აღდგენასა და მოდერნიზაციას საფრთხეს უქმნის. ამ პროცესებში ქარიზმატულ ლიდერებს უმნიშვნელოვანესი ადგილი უჭირავთ, რადგან ისინი იმ მტკიცე რწმენისა და მიზნების ერთგულნი არიან, რომლებთან იდენტიფიკაციაც მათ მიმდევრებს ასე სჭირდებათ. ყველა მოდერნული გენოციდი

დასრულებული რევიტალიზაციური მოძრაობა არ გახლავთ, მაგრამ ყველა მათგანს აერთიანებს იდეა, რომ საფრთხის მატარებელი ან უწმინდური ჯგუფების ლიკვიდაცია უკეთესი და დამაკმაყოფილებელი ცხოვრების წინაპირობას აუცილებლად შექმნის.

ნაცისტური გერმანია და კამბოჯა გენოციდური რეჟიმების ალბათ ყველაზე მკაფიო ნიმუშებია, რომლებიც თავდაპირველად ხელისუფლებაში რევიტალიზაციურ მოძრაობებად მოვიდნენ. მაგალითად, ნაცისტები მთავრობაში პირველი მსოფლიო ომის შედეგად გამოწვეული სოციოეკონომიკური ძვრების, ვერსალის საზავო ხელშეკრულებისა და დიდი დეპრესიის წყალობით მოხვდნენ (Connor 1989). ქარიზმატული ჰიტლერის ლიდერობით (Lindholm 1990) ნაცისტები ხალხს მოცემული დამთრგუნველი მდგომარეობიდან გამოყვანას შეპირდნენ, რასაც წმინდა არიელებისგან შემდგარი გერმანიის სახალხო ერთობის (*volkgemeinschaft*) შექმნით აპირებდნენ. ებრაელთა და სხვა „უწმინდური“ ჯგუფების განადგურება ამ კომუნის განწმენდის საბაბით გაამართლეს. მაგალითად, *მაინ კამპში* და შემდგომ გამოსვლებშიც ჰიტლერი ებრაელებს გამუდმებით „მავნებლებად“, „უცხო სხეულებად“, „მუქთამჭამელებად“, „პარაზიტებად“, „ბაქტერიებად“, „დაავადებად“, „ინფექციად“ და „ჭირად“ მოიხსენიებდა, რომლებიც გერმანიის პოლიტიკური სხეულის შთანთქმას ლამობდნენ (იხ. Koenigsberg 1975). ჰიტლერის შემდეგი პასაჟი მეტად სახასიათოა: „[ებრაელი] ჩვეულებრივი პარაზიტია, მუქთახორა, რომელიც ხელსაყრელი პირობების გაჩენისთანავე მავნე ბაცილასავით მრავლდება. და ეფექტიც ზუსტად ისეთივე აქვს, როგორიც ბაცილას: სადაც კი გამოჩნდება, მცირე თუ დიდ ხნის შემდგომ მასპინძელი ადამიანები აუცილებლად იხოცებიან“ (Hitler 1971: 305).

მიახლოებით მსგავსი პროცესები განვითარდა კამბოჯაშიც, რომელიც ვიეტნამის ომისა და მის მიერ გამოწვეული შედეგების - სამოქალაქო ომის, ეკონომიკური კრახის, ინტენსიური დაბომბვის, სიკვდილიანობის, უცხოელების შემოსევისა და სახელმწიფო წესრიგის სრული ჩამოშლის შედეგად ძალიან დაუძლურებული გახლდათ (Hinton 1999, 2005). ყოველივე ამან წითელ ქმერებს იმ ახალწვეულთა შეგროვებაში შეუწყო ხელი, ვინც „სუფთა და სამართლიანი“, ეკონომიკური ექსპლუატაციისა და ოპრესიისგან თავისუფალი უტოპიური საზოგადოების შექმნის დაპირებას დახარბდა. ხელისუფლებაში მოსვლის შემდეგ წითელმა ქმერებმა სოციალური ინჟინერიის რადიკალური პროექტის განხორციელება დაიწყეს, რაც ზოგადი სოციალური კეთილდღეობისთვის ზოგიერთი „უწმინდური“ ჯგუფის განადგურებას გულისხმობდა. დეტალებში მცირეოდენ სხვაობას თუ არ გამოვეკიდებით, გენოციდური „რევიტალიზაციის“ ზემოხსენებული პროცესის ელემენტებს იდი ამინის უგანდაში, ჰაბიარიმანას რუანდაში და მილოშევიჩის იუგოსლავიაშიც ნათლად დავინახავთ.

მოდერნულობის კიდევ ერთი ფსიქოლოგიური განზომილება, რაზეც ბაუმანი არ საუბრობს, მოძალადესა და მსხვერპლს შორის გაჩენილი ინტიმურობაა. ბაუმანისთვის აბსტრაქტული კატეგორიზაცია, ბიუროკრატია და ტექნოლოგია მოძალადესა და

მსხვერპლს შორის დისტანციას აღრმავებს და აიხმანის ეფექტს ან გენოციდში ბანალურ და ემოციებისგან თავისუფალ მონაწილეობას აყალიბებს. ამ პერსპექტივას სულ მცირე ორი პრობლემა გააჩნია. ჯერ ერთი, ჰოლოკოსტის დროს უამრავი მკვლელობა პირისპირი ინტერაქციისას განხორციელდა, მაგალითისთვის საკმარისია *აინზაც-ჯგუფები* (*Einsatzgruppen*) და *პოლიციის ბატალიონები* ვახსენოთ (Browning 1992; Goldhagen 1996). ნაცნობების დახოცვის მსგავსი შემთხვევები სხვა გენოციდებშიც მოიპოვება (კამბოჯა, ბოსნია და რუანდა), დაწყებული მეგობრებითა და მეზობლებით, დამთავრებული ოჯახის წევრებით. გენოციდების უმრავლესობა სხვადასხვა კონტექსტს მოიცავს და შესაბამისად მოძალადეებსა და მსხვერპლებს შორის არსებული დისტანციაც სხვადასხვაგვარი - ზოგჯერ აიხმანის ეფექტისგან სრულიად განსხვავებულია (იხ. Vetlesen 2000).

მეორეც, ხშირად ყველაზე ბიუროკრატიული და „დისტანცირებული" მკვლელობის ფორმებშიც კი ინტიმურობასა და ემოციურ თანამონაწილეობას ვაწყდებით. მიუხედავად იმისა, რომ უაზრობისა და იმედგაცრუების განცდებს წარმოქმნის, მოდერნულობა ხშირად აბსტრაქტულ კატეგორიებსაც გვთავაზობს, რაც ამგვარი განცდების სათავსოებად გვევლინება. მეორე მსოფლიო ომის დასასრულს, ჰორკჰაიმერმა და ადორნომ (Horkheimer and Adorno 1944) საინტერესო მსჯელობა განავითარეს: მათ დაუშვეს, რომ ნაცისტების ეგზისტენციალური შიშის, შეძრწუნებისა და დაუნდობლობის განცდების პროექციისთვის ებრაელები აბსტრაქტული სათავსოების როლს ასრულებდნენ (იხ. Fromm 1941; Schmidt 2000). თუ აიხმანის მსგავსი ბიუროკრატი საშუალო დონეზე მაინც მიმართავდა ასეთ პროექციას, იმ მოძალადეს, ვინც მსხვერპლს აწამებდა, აუპატიურებდა და ასახიჩრებდა, მსგავსი აქტივობით კიდევ უფრო მეტად უნდა გამოეჩინა თავი. ხანდახან განსხვავების სხეულებრივი გამოხატულება შესაძლოა მოძალადის მხრიდან საკუთარი ყოფიერების განცდის შეფასების მცდელობა იყოს, რასაც სხვებზე დომინირების, მათში შეღწევის, მათი დამცირებისა და მათ თვალებში დანახული შიშის წყალობით ახორციელებს. ამგვარად, „სხვისი" განადგურება საკუთარი არარაობის შიშის განადგურების მცდელობაა. ჟან ამერიმ (Jean Améry 1980) იმის ჩინებული ანგარიში წარმოგვიდგინა, რომ ნაცისტ ჯალათებს სწორედ ასეთი დინამიკა ამოძრავებდათ.

დასასრულ, მსურს გავიმეორო, რომ გენოციდის (როგორც მისი კონცეპტუალიზაცია მეოცე საუკუნეში ხდებოდა) სრულად განმარტება მოდერნულობის საკვანძო ასპექტების გაუთვალისწინებლად შეუძლებელია. იმავდროულად, მხოლოდ მოდერნულობაზე ორიენტირებული ანალიზი - როგორიცაა ბაუმანის „მოდერნულობა და ჰოლოკოსტი" - შეზღუდულია, რადგან ლოკალურ და ინდივიდუალურ მოტივაციებს უგულებელყოფს. მებაღეებს შესაძლოა თავიანთი ბაღების დიზაინის გამფუჭებელი სარეველების ამოძირკვა სურდეთ, მაგრამ „ბაღები", სადაც გენოციდები მიმდინარეობს, ლოკალური ნიშან-თვისებების მატარებელია, ხოლო

მებაღეები კომპლექსური მოტივაციების მქონე კომპლექსური ინდივიდები არიან.

ლოკალურობასა და ინდივიდუალურობაზე ხაზგასმის გამო მოდერნულობასა და გენოციდზე სასაუბროდ ფსიქოლოგიურ ანთროპოლოგიას ჩინებული პოზიცია უჭირავს. თუმცა, სასურველია ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგები უფრო თამამად ჩაერთონ ზოგადი დონის იმ სტრუქტურებსა და დინამიკაში, რომლებშიც ინდივიდები მოქმედებენ. ბაუმანის ნარკვევი ჰოლოკოსტზე იმის ილუსტრაციაა, თუ რამდენად მნიშვნელოვანია ამგვარ ფენომენებთან ადეკვატური დამოკიდებულება. თუმცა, როგორც უკვე აღვნიშნე, ასეთი ნაშრომის კრიტიკა ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგიის ცენტრალური კონცეფციების - რევიტალიზაციის, იდენტობის, სელფის, ემოციის, პროექციის, ეგზისტენციალური ყოფისა და სუბიექტურობის ხარჯზე იოლად შეიძლება. ჩამოთვლილი ცნებები შესაძლოა მოდერნულობის შესახებ ბაუმანის ინსაითებისა და გოლდჰაგენის იმ მტკიცებას შორის დამაკავშირებლად გამოგვადგეს, რომლის მიხედვითაც ჰოლოკოსტის მთავარ მიზეზს უამრავი ნაცისტის უკიდურესი ბრუტალობა და ზიზღი წარმოადგენდა.

ვიდრე დავასრულებდე, უნდა აღვნიშნო, რომ ამ ანალიზის ზოგიერთი ნაწილი შესაძლებელია მოდერნულობის, გლობალიზაციისა და გენოციდის ურთიერთამოკიდებულებაზე წამოწყებულ დისკუსიად განივრცოს. გლობალიზაცია მოდერნულობასთან ასოცირებული ბევრი პროცესის დაჩქარებას გულისხმობს, რადგან ადამიანების, იდეების, სურათ-ხატების, კაპიტალისა და ტექნოლოგიების მიმოქცევა თანამედროვე სამყაროში პრობლემას აღარ წარმოადგენს (Appadurai 1996; Inda and Rosaldo 2002). „გლობალური ურთიერთდამოკიდებულების ამგვარ ინტენსიფიკაციას“ ფრაგმენტაციის, მერყეობის და ამბივალენტურობის წარმოქმნის პოტენციალი გააჩნია, რადგან დრო და სივრცე იკუმშება და ადამიანებს არსებობის ალტერნატიული შესაძლებლობები უჩნდებათ, რაც მათი ცხოვრების ტრადიციულ გზას ბოლოს უღებს (Giddens 1990, 1991; Harvey 1989). მაშასადამე, მოდერნულობის მიერ შექმნილ ეგზისტენციალურ იმედგაცრუებას გლობალიზაცია აძლიერებს. ასეთ პირობებში ადამიანთა დიდ რაოდენობას ტოტალიტარული იდეოლოგიები მიიზიდავთ, რომლებიც მათ ახალ იდენტობებს, მნიშვნელობებსა და აღორძინებას შესთავაზებენ. ამრიგად, გენოციდი მსოფლიოს შესაძლოა ოცდამეერთე საუკუნეშიც დაატყდეს თავს, რადგან ანომიურ ინდივიდებს „პროგრესის“ პერსპექტივა მუდამ იზიდავთ, რაც იმ ადამიანთა აბსტრაქტული კატეგორიების განადგურების მოთხოვნილებას ეფუძნება, რომლებიც მათი ეგზისტენციალური შიშისა და არარაობის სიმბოლოებს წარმოადგენენ.

პოლიტიკური ძალადობა

Christopher J. Colvin

პოლიტიკური ძალადობა და მეხსიერების იმპერატივი

ამბობენ, რომ ეთნოგრაფები, თავიანთი კარგად დაწყობილი გეგმების მიუხედავად, საბოლოოდ მაინც იმას იკვლევენ, რაზეც მათ გარშემო მყოფი ადამიანები საუბრობენ. პოლიტიკურ ძალადობაზე ჩასატარებელი კვლევის დეტალები, რომელიც სამხრეთ აფრიკაში იგეგმებოდა, კეიპტაუნიდან რურალური კომუნისკენ მიმავალს გამაცნეს. ამ კომუნამ ანტი-აპარტეიდული ბრძოლით გამოიჩინა თავი და, შესაბამისად, ისტორიკოსთა, ანთროპოლოგთა, სოციალურ მუშაკთა და ჟურნალისტთა მასობრივი ინტერესის საგანი გახდა. ამ დასახლებას პირველად მსხვერპლთა მხარდაჭერისა და დაცვის ჯგუფის - ქულუმანის - მოხალისედ ვეწვიე; ამ ჯგუფს რურალურ ადგილებში ახალი წევრები ესაჭიროებოდა. ვითხოვე, რომ მოსახლეობასთან მხოლოდ და მხოლოდ ქულუმანის წევრად და *ტრავმის ცენტრის* წარმომადგენლად წარვედგინეთ. ტრავმის ცენტრი კეიპტაუნში მდებარე არასამთავრობო ორგანიზაციაა, რომელიც ძალადობის მხსვერპლთა კონსულტაციებს კურირებს.

თავდაპირველად გამოცდილ აქტივისტსა და აპარტეიდის ეპოქაში მიმდინარე პოლიტიკური ძალადობის მსხვერპლს, ქალბატონ ნოთემბა დლუდლუს ვეწვიეთ. მას უკვე მოესწრო *სიმართლისა და შერიგების კომისიის* (სშკ) წარმომადგენლებთან და ჟურნალისტებთან გასაუბრება. იგი ანთროპოლოგებისა და ფსიქოლოგების მიერ მოწყობილ ჯგუფურ შეხვედრებსა და ინტერვიუებშიც მონაწილეობდა. მისალმების შემდეგ, სანამ ქულუმანის წევრები ჩვენი ვიზიტის ახსნას მოახერხებდნენ, ნოთემბამ ადგილობრივ ენაზე თავისი უკმაყოფილება ხმამაღლა დააფიქსირა: ქალბატონი იმ ადამიანებზე ბრაზობდა, ვინც მისი „ისტორიის“ მოყოლას მოითხოვდნენ და, დაპირებების მიუხედავად სანაცვლოდ არაფერს იძლეოდნენ - კვლევის საბოლოო შედეგებს არ უზიარებდნენ. ეგონა, რომ ადგილობრივი ენა არ მესმოდა, ამიტომ ჩემს ხსენებასაც არ მოერიდა და თქვა, რომ ტრავმის ცენტრთან და უცხოელ მკვლევრებთან ურთიერთობა მას ადრეც ჰქონდა და ამას კარგი შედეგები არ მოჰყოლია. ეს ყოველივე იმისდა მიუხედავად, რომ ჩემი საკვლევი თემა არც კი მიხსენებია და ღიად არც ინტერვიუს აღების სურვილი გამომიხატავს.

სანამ ავუხსნიდი, რომ მისი ისტორიის მოსასმენად არ ჩავსულვარ, იგი მომიბრუნდა და ინგლისურად მკითხა, მზად მქონდა თუ არა კალამი და ქაღალდი მოსმენილის ჩასაწერად. გაკვირვებულმა მივუგე, რომ მისი ამბის ანალიზი არც ჩვენი ჩასვლის მიზეზი ყოფილა და არც ჩემი კვლევის მიზანი. ამის გაგონებამ შვება მოჰგვარა და შეხვედრაც დაიწყო. ვინაიდან ერთ საათში ვაპირებდით წამოსვლას, გვერდზე გამიხმო და დაფლეთილი, უხეში კონვერტი გადმომცა, საიდანაც პენსია, საკონპენსაციო განცხადების ბლანკი, მის მიერ სშკ-სთვის ჩვენების მიცემის დამადასტურებელი ამონაჭრები გაზეთიდან, არასამთავრობო ორგანიზაციების, მკვლევრებისა და ადგილობრივი პოლიტიკოსების წერილები დააძრო. დასტას პირადობის მოწმობაც

(„ცხოვრების წიგნაკი“) დაუმატა და მითხრა, რომ, თუ უვნებლად დავუბრუნებდი, ამ საბუთების ასლების გადაღება შემეძლო. არ გამომირთმევია, თუმცა ვკითხე, სხვა რა შეიძლებოდა მისთვის გამეკეთებინა. მან მიპასუხა, რომ არ იცოდა რისი გაკეთება შემეძლო, მაგრამ მთხოვდა არასოდეს დამევიწყებინა: თუ „გარედან“ რაიმე დახმარების იმედი უნდა ჰქონოდა, მთავარი იყო ნოთემბა დამემახსოვრებინა და მისი „ისტორია ზუსტად გადმომეცა“.

ნოთემბასთვის ისტორიების მოყოლის გაძნელება გასაკვირი არ გახლავთ. როცა ქულუმანთან ერთად საკითხის კვლევა დავიწყე, უამრავ კომპლექსურ ამბავს გადავაწყდი. როცა საქმე მსხვერპლს შეეხებოდა, თავიანთი „ისტორიის“ (რასაც ყოველთვის მხოლობით რიცხვში ამბობდნენ) მოკლე დეკლამაციას ძალიან ხშირად მიმართავდნენ. ჩემ მიერ აღებული ზოგიერთი ფორმალური ინტერვიუ შესამზადებელი კითხვით იწყებოდა, რასაც ორსაათიანი უწყვეტი ავტობიოგრაფია მოსდევდა. თუმცა, ტანჯვაზე ლაპარაკის „მოთხოვნილებას“ ის ფარული შიშიც ახლდა თან, რომ გრძელვადიან პერსპექტივაში მხოლოდ ამბების მოყოლა დიდ შედეგს ვერ გამოიღებდა. პარადოქსულად, მათთვის არასასურველი პროცესის - დიალოგის მსვლელობისას, ბევრმა რესპოდენტმა უკმაყოფილება გამოთქვა, რომ მისი ისტორიის თხრობა „უსარგებლოა“. მათ თავიანთი ამბები ექიმებს, ფსიქოლოგებს, ჟურნალისტებს, მკვლევრებს, მღვდლებს და მთავრობის წარმომადგენლებს უამბეს, მაგრამ „ისევ ისეთი ღარიბები, ავადმყოფები და მომავლის მიმართ უიმედონი“ დარჩნენ. ბევრს დიალოგის პრაქტიკული ეფექტურობის არ სჯერა, თუმცა, თავიანთ ცხოვრებისეულ გამოცდილებებზე მაინც მგზნებარედ საუბრობს. ეს მათი პოსტ-აპარტეიდული ცხოვრების, ინდივიდუალური თვითცნობიერებისა და თვითპრეზენტაციის ნაწილად რჩება. ამასთან, საკუთარი ამბების გახსენება სოციალური და პოლიტიკური პრაქტიკების ნაწილადაც გვევლინება.

საველე სამუშაოების პირველი რამდენიმე თვის განმავლობაში ყველაზე თვალშისაცემი მეხსიერების ერთგვარი იმპერატივი გახლდათ, რომელსაც პოლიტიკური ძალადობის სამხრეთ აფრიკელ მსხვერპლებს უყენებდნენ. ეს მოთხოვნა ბევრი სფეროდან იღებდა დასაბამს. ჟურნალისტები და მკვლევრები მსხვერპლებს აქეზებდნენ „სიჩუმე დაერღვიათ“ და „ხმა აემაღლებინათ“, რითაც სხვა დაზარალებულებს მისცემდნენ მაგალითს. ფსიქოლოგები არწმუნებდნენ, რომ ტრავმაზე ღიად საუბრით პათოლოგიური შედეგების თავიდან აცილებას შეძლებდნენ. მღვდლები ეუბნებოდნენ, რომ დამნაშავეებისთვის მიტევება უსაზღვრო სიძულვილისგან თავდასაღწევად ერთადერთი გზა იყო. სშკ დაზარალებულებს (და დამნაშავეებს) სთხოვდა, რომ ეროვნული თვითშეგნების შენების პროცესში საკუთარი წვლილი შეეტანათ და წარსულ ძალადობაზე თამამად (საჯაროდ, ტელე-კამერების წინ) ესაუბრათ. ძალადობის მსხვერპლებს ყოველი მხრიდან ესმოდათ, რომ რეაბილიტაციას მხოლოდ თავიანთი ისტორიის გაცხადებით შეძლებდნენ და ამით მომავალში

ძალადობის განვითარებასაც შეუშლიდნენ ხელს.

ამ მტკივნეული თემის სააშკარაოზე გამოტანის წახალისებით სშკ მსხვერპლთა და დამნაშავეთა „შინაგანი“ ემოციური სამყაროს (მოგონებები, მოტივაციები, იდეოლოგიები და შეხედულებები) „გარეგან“ პოლიტიკურ, სოციალურ, კულტურულ და ეკონომიკურ პროცესებთან დაკავშირებას ცდილობდა. შედეგად პოლიტიკური ძალადობის ადგილობრივი ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია ჩამოყალიბდა. სშკ ეროვნული საქმიანობის ლოკომოტივს და ახალი მთავარობის პოლიტიკური ლეგიტიმაციის საშუალებას წარმოადგენდა. პოლიტიკური ძალადობის შინაგანი და გარეგანი რეალობების დაკავშირება სწორედ ამ ვითარებამ განაპირობა. ამ სტატიაში ვეცდები გიჩვენოთ რა სათქმელი აქვს ფსიქოლოგიურად გათვითცნობიერებულ ანთროპოლოგიას პოლიტიკურ ძალადობაზე, არამარტო სამხრეთ აფრიკაში, არამედ გობალიზაციის პროცესებით აღსავსე მთელს მსოფლიოში.

რა არის „პოლიტიკური ძალადობა“?

სანამ ვიკითხავთ თუ რას წარმოადგენს ან უნდა წარმოადგენდეს პოლიტიკური ძალადობის ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია, ჯერ ის უნდა ჩამოვაყალიბოთ თუ რას ვგულისმხობთ „პოლიტიკურ ძალადობაში“. დასაწყისში ქულუმანის წევრები პოლიტიკური ძალადობის მსხვერპლებად მოვიხსენიე. მხარდამჭერი ჯგუფი თავიდან ტრავმის ცენტრის „წამების პროექტის“ ნაწილი გახლდათ და საკუთარ თავს „ყოფილი პოლიტიკური პატიმრების ჯგუფს“ უწოდებდნენ. წამების მსხვერპლებს და პოლიტპატიმრებს პოლიტიკური ძალადობის მსხვერპლთა სტატუსის მოთხოვნა უპრობლემოდ შეუძლიათ. ქულუმანის წევრთა უმეტესობა პატიმარი ან წამების მსხვერპლი არასოდეს ყოფილა. მათ და მათი ოჯახის წევრებმა აპარტეიდის სისასტიკე საკუთარ თავზე გამოსცადეს, მაგრამ ეს ძირითადად პოლიციური შევიწროებით, საკუთრების ჩამორთმევით, ცოცხლად დაწვით, არალეგალური დაკავებებითა და მკვლელობებით შემოიფარგლებოდა.

წამების მსხვერპლთა საერთაშორისო დღეს ქულუმანის წარმომადგენლებმა წამების ტრადიციული განმარტებები გააკრიტიკეს. ისინი მიუთითებდნენ, რომ სიღარიბეში ცხოვრება, განათლების მიღების შესაძლებლობების დაკარგვა და დისკრიმინაციის გზით ღირსების აყრა ისეთივე „წამება“ იყო, როგორიც პოლიციის კამერებში ხდებოდა. „წამება“ ყველანაირი პოლიტიკური ოპრესიის მეტაფორა გახდა - არა იმიტომ რომ ჯგუფის წევრები პრეჯუდისებსა და ელექტრო შოკებს შორის განსხვავებას ვერ ხედავდნენ, არამედ იმიტომ, რომ ორივე სახის ძალადობა ძალაუფლების ერთსა და იმავე ფორმასთან იყო დაკავშირებული. მათი მცდელობა გაეფართოებინათ „წამების“ ან „პოლიტიკური ძალადობის“ ცნებები სიტყვა

„პოლიტიკის“ მოქნილობაზე მეტყველებს; გავიხსენოთ როგორ ცვლის იგი კონტექსტს სხვადასხვა სიტყვათშეთანხმებაში: „პოლიტიკური კრიმინალი“ ან „საშინაო პოლიტიკა“.

პოლიტიკურ ძალადობაში სიტყვა „პოლიტიკურის“ განსაზღვრა დამნაშავეთათვის მნიშვნელოვან საკითხს წარმოადგენს. ნენსი შეფერ-ჰიუზი თავის ერთ-ერთი სტატიაში ორ ცნობილ თავდასხმას (წმ. ჯეიმზის ეკლესიისა და ემი ბიელის წინააღმდეგ) აღწერს, რომელიც 1993 წელს ანტი-აპარტეიდული გამათავისუფლებელი დაჯგუფებების მიერ „სამოქალაქო“, თეთრკანიან სამხრეთ აფრიკელ და ამერიკელ პირებზე განხორციელდა. მთავრობასა და გამათავისუფლებელ დაჯგუფებებს შორის მცირეხნიანი მოლაპარაკებების შემდგომ თავდასხმები გაუმართლებელ აქტივობებად შეფასდა. საამნისტიო გამოსვლებში დამნაშავეები აცხადებდნენ, რომ მათი ძალადობა „პოლიტიკურ“ ხასიათს ატარებდა, ვინაიდან აპარტეიდის საბოლოო დამხობისკენ იყო მიმართული. ასეთი განცხადებების გამპროტესტებელი იურისტები მიუთითებდნენ, რომ ჩადენილი ძალადობა „ბრბოს“, „კრიმინალების“ ან „ტერორისტების“ დანაშაულად უნდა შეფასდეს, რადგან ცხადი პოლიტიკური მიზანი არ გააჩნდათ (მოლაპარაკებები უკვე მიმდინარეობდა) და უბრალო მოქალაქეების დაღუპვა ამ ფაქტების პოლიტიკურად შეფასების საშუალებას ნამდვილად არ იძლეოდა.

მოყვანილი შემთხვევების გამო პოლიტიკური ძალადობის ცნება ფართო განხილვის საგანი გახდა. შესაძლებელია პოლიტიკური ძალადობა მოძალადის ინტენციით ან/და მსხვერპლის ინტერპრეტაციით განისაზღვროს? მხოლოდ იმ შემთხვევაში გვაქვს საქმე პოლიტიკურ ძალადობასთან, როცა სამიზნე გამოხატულად „პოლიტიკურია“? შესაძლებელია ძალადობა ერთსა და იმავე დროს პოლიტიკურიც იყოს და კრიმინალურიც? პოლიტიკური და რელიგიური? პოლიტიკური და ოჯახური? თუ სიბრაზე და ძალადობა პოლიტიკური ოპრესიის შედეგია, მაგრამ არსით პოლიტიკურ ჩარჩოებში არ ჯდება, შეგვიძლია ის მაინც პოლიტიკურ ძალადობად ჩავთვალოთ?

ნაწილობრივ პრობლემის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ ძალადობას უამრავი მოდიფიკატორი გააჩნია. ზოგი ძალადობას მხოლოდ დესკრიფციულად უდგება (ინდივიდუალური, კოლექტიური, ორგანიზებული, ჯგუფური). ზოგიც მის წარმომადგენლებზე (სახელმწიფო, ბანდა, ტერორისტი, ოჯახური), „მიზეზებზე“ (პოლიტიკური, რელიგიური, კრიმინალური) ან ინსტრუმენტებსა და ეფექტებზე (სულიერი, სიმბოლური, ემოციური, ფიზიკური, გენოციდური) ორიენტირდება. სხვები უფრო ფართო ანალიტიკურ პერსპექტივებს (სტრუქტურული, ყოველდღიური, ეპისტემური) გვთავაზობენ. ჩამოთვლილი მიდგომები ურთიერთგადამფარავია, არც ერთი მათგანის უპრობლემოდ განსაზღვრა არ შეგვიძლია და თითოეული საკუთარი (ხშირად ფარული) იდეოლოგიური შინაარსის მატარებელია.

ტერმინ „პოლიტიკურის“ რაობა თავისთავად ბუნდოვანია. ძალაუფლების ბოლოდროინდელმა კრიტიკულმა თეორიებმა ამ ცნების მნიშვნელობა უზომოდ (და

კონსტრუქციულად) გააფართოა. დღესდღეობით პოლიტიკა ძალაუფლებისა და გადაწყვეტილების მიღების უბრალო, ფორმალური ორგანიზაციით აღარ შემოიფარგლება - იგი ჩვენს ენას, ურთიერთობებსა და სხეულებსაც კი განმსჭვალავს. თუ პიროვნული და ყოველდღიური ასპექტები უფრო და უფრო პოლიტიკურ კონოტაციებს იძენენ, მაშინ ყოველდღიური ოჯახური ძალადობის პოლიტიკურ ძალადობად განხილვის რა გზების გამონახვა შეიძლება?

თუმცა, პრობლემები მხოლოდ კონცეპტუალური ხასიათის არ გახლავთ. პოლიტიკური ძალადობის დეფინიციათა უმრავლესობა ყურადღებას მოძალადეთა მოტივაციაზე ამახვილებს. პირველი სიძნელე ეპისტემოლოგიურია და ძველ კითხვას უკავშირდება: როგორ შეგვიძლია „ჩვენ“ (ანალიტიკოსებმა, მსხვერპლებმა, უბრალო დამკვირვებლებმა ან თავად მოძალადეებმაც კი) ძალადობის უკან მდგომი მოტივები დარწმუნებით „ვიცოდეთ“? მეორე სირთულე ეთიკურია. პოლიტიკურ ძალადობას ხშირად უფრო მეტად ამართლებენ (თუნდაც ამ სიტყვის შეზღუდული გაგებით), ვიდრე კრიმინალურს. შეფერ-ჰიუზი (Scheper-Hughes 1997) ბევრგან იმეორებს, რომ ემი ბიელის მკვლელობისთვის მრავალ სამხრეთ აფრიკელს კრიმინალური ძალადობის იარლიყის მიკერება ეწადა, საკუთარ მოსაზრებას კი იმით ამყარებდნენ, რომ ზოგიერთი რამ „გამოსწორდა“ და პოლიტიკურ ძალადობას გამართლება აღარ ჰქონდა. ემის მკვლელობისთვის „კრიმინალურის“ დარქმევა დამნაშავეთა პოზიციას ეწინააღმდეგებოდა, რომლებიც ამტკიცებდნენ, რომ პოლიტიკური სიტუაცია სინამდვილეში არ შეცვლილა.

ისე ნუ გამიგებთ, თითქოს პოლიტიკური ძალადობის სხვა ტიპის ძალადობისგან გამოსარჩევი მახასიათებლები არ არსებობდეს. ჰინტონისეულ გენოციდის ანალიზზე (იხ. ამ კრებულის სტატია) დაყრდნობით ბუნებრივად იბადება კითხვა - შეგვიძლია პოლიტიკური ძალადობა მოდერნული ძალადობის ფორმად მივიღოთ? პოლიტიკური ძალადობა თითქმის ყველა შემთხვევაში სახელმწიფოს (როგორც მიზანს, დამნაშავეს ან ანტაგონისტს) და თავისუფლების, თანასწორობის, ეთნიკური იდენტობის, პროგრესის ან/და რაციონალურობის დისკურსებს მოიცავს. ის ორგანიზაციის მოდერნულ, ინსტიტუციონალურ ფორმებს ეფუძნება, ხშირად უახლეს ტექნოლოგიებს იყენებს და გლობალური მედიის მოთხოვნებითაა განპირობებული.

რობენისა და სუარეს-ოროსკოს (Robben and Suárez-Orozco 2000: 6) მიხედვით პოლიტიკური ძალადობა ჩვეულებრივ „ინტელექტუალური შინაარსითაა ორგანიზებული“, ანუ იმით, რაც კრიმინალური, ყოველდღიური ან სტრუქტურული ძალადობისთვის არაა დამახასიათებელი. ავტორები იმასაც აღნიშნავენ, რომ ძალადობის ორგანიზებული ფორმები „სოციალური კავშირებისა და კულტურული პრაქტიკებისკენ“ ცხადად და საჯაროდაა მიმართული (2000: 10). მიუხედავად იმისა, რომ ძალადობის სხვა ფორმებს სოციალური და კულტურული (ფსიქოლოგიურსა და ეკონომიკურზე რომ აღარაფერი ვთქვათ) მდგომარეობებისთვის ასე თუ ისე

ძირგამომთხრელი ეფექტები გააჩნიათ, პოლიტიკური ძალადობა მათ გარდაქმნას თავის უშუალო მიზნად ისახავს.

ორგანიზებული ძალადობის სხვა ფორმების მსგავსად, პოლიტიკური ძალადობა საკუთარი თავის გამართლებას ძალადობის აფექტური და ინსტრუმენტული განზომილებების გამოცალკევებით ცდილობს. რობენი და სუარეს-ოროსკო აღწერენ, რომ მებრძოლი პილოტები წარმატებული დესტრუქციული მანევრის შესრულებით ამაყობენ, მაგრამ მკვლელობით მიღებული აღტკინების საჯაროდ გამოხატვა ეკრძალებათ (2000: 32). აპარტეიდის წინააღმდეგ მებრძოლი შეიარაღებული ადამიანებიც ხშირად საკუთარ ძალადობას რაციონალურობისა და მიზნის მიღწევის სახელით ამართლებდნენ. მხოლოდ და მხოლოდ პირად საუბრებში მოვკარი ყური თუ როგორი აჟიოტაჟითა და კმაყოფილებით აღწერდა ზოგიერთი კაცი და ქალი მილიტარისტულ წარმატებას.

შეუძლებელია პოლიტიკური ძალადობის პოპულარული გამოვლინებების (თავისუფლებისთვის ბრძოლა, ტერორიზმი, ეთნიკური ძალადობა, ბუნტი, სამოქალაქო ომები, გადატრიალება) მოდერნული სახელმწიფოს, მისი ძალადობაზე მონოპოლიის და მისი რაციონალურობის, ნაციონალიზმის, თვითგანსაზღვრის, დემოკრატიისა და თანასწორობის ენის გარეშე წარმოდგენა. მიუხედავად იმისა, რომ სახელმწიფო თავის თავს საკუთარი მოქალაქეებისადმი რაციონალური ვალდებულებების მქონედ განსაზღვრავს, ბევრმა ანთროპოლოგმა აჩვენა, რომ მოქალაქესა და სახელმწიფოს შორის არსებული კავშირი წმინდად ლოგიკური ან ტექნიკური ხასიათისაა (Taussig 1987; Mahmood 1996). სახელმწიფო თავის სუბიექტთა გრძნობებსა და ფანტაზიებს იმდენად ეფუძნება, რამდენადაც სოციალური კონტრაქტისა და ბიუროკრატიის ცნებებს, რათა საკუთარი არსებობისა და ძალაუფლების (რე)პროდუცირება მოახდინოს (Aretxaga 2001).

მართალია, მოდერნულობამ შესაძლოა პოლიტიკური ძალადობის ფორმებს, მათ გამართლებებს და ინსტრუმენტებს ხელსაყრელი ნიადაგი მოუმზადოს, თავისუფლებისა და რეზონის მისეული დისკურსები მსოფლიოში მიმდინარე პოლიტიკური ძალადობის ენერგეტიკის ასახსნელად მაინც არ კმარა. ვინაიდან ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგია „შინაგან“ გამოცდილებებს, პერცეპციებსა და მოტივაციებს „გარეგან“ სოციალურ და პოლიტიკურ პროცესებთან აკავშირებს, იგი ფრიად ხელსაყრელ პოზიციაში აღმოჩნდა: ეს დისციპლინა ზედგამოჭრილია იმის საკვლევად, თუ როგორ წარმოიშობა პოლიტიკური ძალადობა ინდივიდების გრძნობებისა და ფანტაზიებისგან და, იმავდროულად, ლოკალური და გლობალური პროცესებით როგორაა ფორმირებული.

თეორია ძალადობის საუკუნეს პასუხობს

პოლიტიკური ძალადობის ანალიტიკური კონცეფციის არასტაბილურობა თანმიმდევრული თეორიული ჯაჭვის გაბმას ან „პოლიტიკური ძალადობის ფსიქოლოგიური ანთროპოლგიის“ ეგიდით კვლევას ართულებს. მოყვანილი კომბინაცია ანთროპოლოგიის ყველა მიმართულებაში არსებული მასობრივი ძალადობის ფორმების უარყოფას ნიშნავს (LeVine 2000). მიუხედავად იმისა, რომ ცოტა ხნის წინ ძალადობა და მისი მრავალმნიშვნელობიანი ნათესავი „ტანჯვა“ ანთროპოლოგიური მსჯელობის საგანს წარმოადგენდნენ (Antze and Lambek 1996; Daniel 1996; Nordstrom and Martin 1992), *ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგიის საზოგადოება* ფართომასშტაბიან ძალადობას მაინც ნაკლებ ყურადღებას უთმობს. თუმცა, გასულ საუკუნეში ანთროპოლოგიასა და მის მონათესავე დისციპლინებში ბევრი სასარგებლო კვლევა ჩატარდა, რომელიც პოლიტიკური ძალადობის ანალიზის ინდივიდუალურ და სოციალურ დონეებს აერთიანებს.

მართალია, ანთროპოლოგიისა და ფსიქოანალიზის თავდაპირველი ურთიერთობა მენტალური დაავადებების, ოიდიპოსის კომპლექსისა და ბავშვის აღზრდის საკითხებით შემოიფარგლებოდა და ჯგუფური ძალადობის მიზეზებსა თუ შედეგებს მცირე ყურადღება ეთმობოდა (Robben and Suárez-Orozco 2000: 3), ფსიქოანალიზმა ძალადობის შესწავლისთვის ბევრი სასარგებლო საკითხი წამოსწია წინა პლანზე. პირველი და ყველაზე მნიშვნელოვანი - მან აგრესიის იმპულსის ფსქიკურ წარმომავლობაზე დასვა შეკითხვა, რის შემდეგაც „თანდაყოლილი“ და „რეაქციული“ ძალადობის თეორიები გაჩნდა. თანდაყოლილი ძალადობის თეორიების მიხედვით აგრესია განუყრელი და უნივერსალური ფსიქოლოგიური თვისებაა, ძალადობის რეაქციული თეორიები კი ამტკიცებდნენ, რომ აგრესია გარეგან გამღიზიანებელზე - ფრუსტრაციაზე, გლოვაზე ან იდენტობის შეცვლის საფრთხეზე რეაქციას წარმოადგენს (Fromm 1941; Klein and Riviere 1964).

ამგვარი თეორიები აგრესიის პირველად მიზეზებსა და შედეგებს ძირითადად ფსიქიკურ კონფლიქტს უკავშირებდნენ. აგრესიის, იქნებოდა ის თანდაყოლილი თუ რეაქციული, გამომწვევ მიზეზად სოციალურსა და მატერიალურს შორის არსებული დაპირისპირება ითვლებოდა, ხოლო კულტურა მისი ექსპრესიის ცალკეულ ლოკალურ მოდელებს განსაზღვრავდა. ადრეული ფსიქოანალიზის უნივერსალიზაციისა და ინტერნალიზაციის ტენდენციების პასუხად ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი მიმართულება - „კულტურა და პიროვნულობა“ განვითარდა. ეს მეორე მსოფლიო ომის იმ ძალისხმევასთან იყო დაკავშირებული, რომლის მიხედვითაც მტრების მოკავშირე ძალების გაანალიზება უნდა მომხდარიყო. მარგარეტ მიდი და რუთ ბენედიქტი „ეროვნულობის შემსწავლელ კვლევებს“ ატარებდნენ, რაც ფაშისტური ქვეყნების ალიანსის მიერ განხორციელებული მილიტარისტური ქმედებების

საფუძვლადმდებარე კულტურული პატერნების გაგების მცდელობას წარმოადგენდა. ბენედიქტის მიერ შესწავლილი იაპონური კულტურა და პიროვნულობა, რაც შემდგომ „ქრიზანთემა და მახვილში“ აისახა (1946), „კულტურის შორიდან შესწავლის“ ერთ-ერთი თვალსაჩინო ნიმუშია.

კულტურისა და პიროვნულობის მიდგომები შემდეგ კითხვას სვამდნენ: როგორ ქმნის ცალკეულ კულტურაში კულტურული ღირებულებები, სოციალური სტრუქტურები და ბავშვის აღზრდის ლოკალური პრაქტიკები არქეტიპულ პიროვნულობას, რომელიც სპეციფიკური (ძალადობრივი) ქცევებისკენაა მიდრეკილი? სამხრეთ აფრიკის შემთხვევაში ასეთი კვლევის ორგანიზატორმა უნდა იკითხოს არის თუ არა აფრიკანულ კულტურაში რამე ისეთი, რაც პიროვნულობის განსაკუთრებით ავტორიტარულ ან აგრესიულ თრეიტებს წარმოშობს. ფსიქოანალიზისგან განსხვავებით, რომელიც ინდივიდთა (უნივერსალურ) ფსიქიკურ კონფლიქტებში ეცდებოდა პასუხის მიგნებას, კულტურისა და პიროვნულობის კვლევები ახსნა-განმარტებებს ლოკალურ „კულტურაში“ ეძებენ.

მიუხედავად იმისა, რომ კულტურისა და პიროვნულობის კვლევა უნივერსალისტურ ფსიქოანალიზთან შედარებით რელატივისტური გახლდათ, ისიც რედუქციის მსგავსი ტენდენციებით ხასიათდებოდა. მაშინ, როცა კულტურა ფსიქოანალიზის ფსიქიკური დრაივებისგან, კონფლიქტებისგან და რეპრესიებისგან ჩამოშორებული გახლდათ, კულტურისა და პიროვნულობის კვლევებმა სოციოკულტურული კონფლიქტის, ინდივიდუალური მოღვაწეობის, მნიშვნელობისა და მოტივაციის მარგინალიზაცია მოახდინეს. ხსენებული მიდგომა ინდივიდსა და ჯგუფს შორის ორმხრივად შედგენილ ურთიერთობებს და სტრუქტურული თუ ისტორიული პერსპექტივების გაერთიანებას ძალიან მცირე ყურადღებას უთმობდა. მიდი და ბენედიქტი იმაზეც ნაღვლობდნენ, რომ მათი რელატივისტური თეორიები რასისტული იდეოლოგიების მხარდასაჭერად გამოიყენებოდა. სხვა სიტყვებით, მათ მიერ შემოთავაზებული კულტურისა და ფსიქეს მენტალური რუკები რასისა და ფსიქეს ბიოლოგიურ რუკებად გადაიქცა.

მოგვიანებით რასის, პოლიტიკური ძალადობისა და ფსიქოლოგიის ზემოთქმული საკითხები ერთმა მეტად უჩვეულო ფსიქოანალიტიკოსმა განავითარა. ფრანც ფანონმა, საფრანგეთში გამოწრთობილმა ალჟირელმა ფსიქიატრმა, რომელიც 1950-იანებისა და 1960-იანების ძალისმიერ, ანტი-კოლონიალურ ომებზე წერდა, კოლონიალური ოპრესიის მიერ პოლიტიკურ ძალადობაში შეტანილი წვლილი იკვლია (Fanon 1967). იგი სუბიექტთა ფსიქიკურ ცხოვრებაზე არსებულ კოლონიალიზმის ბრუტალობის გავლენას სწავლობდა და იმასაც, თუ როგორ წარმოშობდა ეს გავლენა ძალადობრივ და საბოლოოდ გამათავისუფლებელ რეაქციას. ფანონი მეტწილად ფსიქოანალიზისა და სტრუქტურალიზმისკენ იხრებოდა, თუმცა, ანთროპოლოგთა მიერ იგნორირებული ფსიქოდინამიკის, მაკროპოლიტიკური პროცესებისა და პოლიტიკური

ძალადობის დამაკავშირებელი შრომებიც მოეპოვება. სამხრეთ აფრიკაში გაწეული ღვაწლი ფრიად მნიშვნელოვანია, თუმცა, ფანონის თეორიებს ანტი-აპარტეიდული (განსაკუთრებით *შავი ცნობიერების მოძრაობა*) დაჯგუფებები აპარტეიდის საშინელი ფსიქოლოგიური ეფექტების ასახსნელად და საკუთარი შეიარაღებული მოქმედებების გასამართლებლად იყენებდნენ.

ანთროპოლოგიაში კი პირიქით, კოგნიტური და ლინგვისტური მიდგომები თავიანთ ზენიტში იმყოფებოდნენ. მაგალითისთვის, სტრუქტურალიზმი ყურადღებას კულტურის კოგნიტურ და ლინგვისტურ ფესვებზე ამახვილებდა და მსოფლიოს კულტურათა მრავალფეროვნებას უნივერსალურ კონტრასტებსა და მითიურ ელემენტებს უკავშირებდა. თუ ოდესმე პოლიტიკური ძალადობის ანალიზის სათანადო მცდელობა იქნება (რაც ჯერ-ჯერობით პრაქტიკულად არსად ყოფილა), შესაძლოა იმ დასკვნამდეც მივიდნენ, თუ როგორ განაპირობებს ბინარული ოპოზიციური აზროვნება ან მითიური პერსონაჟები ძალადობრივ აქტივობებს. სამხრეთ აფრიკაში მომხდარ პოლიტიკურ ძალადობაზე ბევრი ფსიქოანალიტიკური ანგარიში გამოქვეყნდა, რომლებიც სტრუქტურალისტური თეორიის მეშვეობით ამ ქვეყნის ძალაუფლებრივი სადაავების მპყრობელ თეთრკანიანებსა და შავკიანიანებს შორის არსებულ კონტრასტებზე მიუთითებენ (Bulhan 1993). ცოტა ხნის წინანდელ კვლევებში იმაზეა საუბარი, რომ აპარტეიდის აღსასრულმა „დაპირისპირებული [ოპოზიციური] ფანტაზიის“ კრიზისი და ახალი მტრები, ახალი კონტრასტები და ახალი ოპოზიციები წარმოქმნა (Nixon 1998; E. Harper პირადი ურთიერთობა).

სიმბოლური ანთროპოლოგია, კულტურისა და პიროვნულობის მსგავსად, სტრუქტურალიზმის თანხმლებ ფსიქოლოგიურ რედუქციონიზმთან გამკლავებას კულტურაზე დაყრდნობით ცდილობდა. სიმბოლური ანთროპოლოგიის მიდგომებს კულტურული განსხვავებების პიროვნულობის ან სხვა ფსიქოლოგიური კონცეფციების ტერმინებში გამოხატვა ნაკლებად აღელვებდა. იგი სიმბოლოებზე, ენასა და დისკურსზე კონცენტრირდებოდა და კულტურების დახასიათებას მისი ღირებულებების, იდეების, სიმბოლოების და სხვა მსგავსი ასპექტების უნიკალური კონფიგურაციის საშუალებით ცდილობდა. ვინაიდან ხსენებულ დისციპლინას მთავარ ამხსნელ ცვლადად მენტალური რეპრეზენტაციები მიაჩნდა, პოლიტიკურ ძალადობას იგი ძირთადად ან ცალკეული სიმბოლური სამყაროს პროდუქტად ან სხვადასხვა წინააღმდეგობრივი მსოფლმხედველობის კონფლიქტად წარმოაჩენდა. მაგალითად, 1779 წელს ჰავაის მაცხოვრებლების მიერ ჩადენილი კაპიტანი კუკის მკვლელობის ახსნისას, მარშალ სალინსი (Sahlins 1995) ამტკიცებს, რომ კაპიტანი კუკისა და მისი ფლოტის ჩასვლა ჰავაელებმა თავიანთი მითოლოგიურ-ისტორიული რწმენათა სისტემის ჭრილიდან დაინახეს და ბატონი კუკი ღვთაება *ლონოდ* აღიქვეს. კუკის შემდგომმა უცნაურმა ქცევამ (მითიური წინასწარმეტყველების საწინააღმდეგოდ იგი ჰავაიზე შტორმის შემდგომ დაბრუნდა) მათი მოლოდინები არ გაამართლა და კაპიტნის მკვლელობაც ამ

კოსმოლოგიური კონფლიქტის შედეგად უნდა მივიჩნიოთ.

მსგავსად, აპარტეიდის პოლიტიკური ძალადობა შეგვიძლია წინააღმდეგობრივი სიმბოლოების, რწმენებისა და იდეოლოგიების პროდუქტად მივიღოთ. რასობრივი იდეოლოგიები ეთნიკური იდეოლოგიების კონკურენტები არიან. ლიბერალური ჰუმანიზმი და *უბუნტუ* („აფრიკული“ ჰუმანიზმი) რასობრივი სეპარაციისა და უპირატესობის რწმენებს ეჯიბრებიან. პოლიტიკურ კონფლიქტში ჩარევა დაპირისპირებულ ზანაკთა სიმბოლურ სამყაროებს შორის თარგმნას, მათ კოორდინაციას ან შეცვლას მოიცავს. მართლაც, სშკ იმ იდეაზე დაფუძნდა, რომ საზიარო სიმბოლოები, ღირებულებები და რწმენები ყოფილ მტრებს შეარიგებდა.

სტრუქტურალიზმს, ფსიქოანალიზის მსგავსად, უნივერსალიზაციის ტენდენცია გააჩნია. სიმბოლური ანთროპოლოგია, მისი მონათესავე კულტურისა და პიროვნულობის მიდგომის მსგავსად, ისტორიული ცვლილებების, სოციალური სტრატიფიკაციისა და კულტურული წინააღმდეგობების რედუცირებას სიმბოლური წესრიგის ზედმეტად თანმიმდევრულ და სტაბილურ გამოხატულებებზე ახდენს. მოტივაციის გასაგებად ორივე შემთხვევაში კოგნიციას დიდი ყურადღება ეთმობა. მიუხედავად იმისა, რომ პერცეპციას, კოგნიციასა და მოტივაციას შორის არსებული ტრადიციული დაყოფა მეტისმეტად გამარტივებულია, ფსიქოლოგიური ინსაითების ადეკვატურად აღმწერი ნებისმიერი თეორია არ დაუშვებს, რომ კოგნიტურმა პროცესებმა სხვა ფსიქიკური ფენომენების ფუნქციები (იქნება ეს დრაივები, ემოციები, სურვილები თუ სხვა) და ეფექტები ჩაანაცვლონ.

თუმცა, რიგი სხვა თეორიებისა, რომლებიც დღეს ესოდენ მოდურად ითვლება, ინდივიდების ფსიქოლოგიურ სამყაროს ძალიან მცირე ყურადღებას უთმობს ან საერთოდ აინუნშიც არ აგდებს. ფუნქციონალიზმი პოლიტიკურ ძალადობას ისეთ ფენომენად განიხილავს, რომელსაც ან თავისი წვლილი შეაქვს სოციალურ სისტემაში ან მის სტაბილურობას ამცირებს. მატერიალიზმმა შესაძლოა პოლიტიკური ძალადობა იშვიათ რესურსებზე კონკურენციის შედეგად წარმოადგინოს და ძალადობრივი იდეოლოგიები რესურსების გამო გაჩენილი კონფლიქტის ნაყოფად შემოგვთავაზოს. არც ერთი ხსენებული მიდგომა ინდივიდთა შინაგან ცხოვრებას დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებს.

თუმცაღა, ანთროპოლოგიის ამ კარგად ნაცნობმა კრიტიკამ ხსენებული მიდგომების სასარგებლოობაზე თვალი არ უნდა დაგვახუჭინოს. ცხადია, აპარტეიდის ექსტრემალური ძალადობის ბინარული (განსაკუთრებით რასობრივი) ოპოზიციების გარეშე წარმოდგენა სისულელე იქნებოდა. თუ ყოფილი მტრების დაპირისპირებულ სიმბოლოებს, ღირებულებებსა და დისკურსებს ადეკვატურ ყურადღებას არ დავუთმობთ მათი შერიგება სახიფათოდ არასრული იქნება. თოსიგის ინსაითებზე დაყრდნობით, რომელიც ტერორის პროდუქციულ შესაძლებლობებზე შეიქმნა, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ სამხრეთ აფრიკაში მომხდარი პოლიტიკური ძალადობა

ხანდახან აპარტეიდული წესრიგის ხელისშემწყობი იყო, სხვა დროს კი ამ რეჟიმის დანგრევის მომასწავებელი გახლდათ. დაბოლოს, სამხრეთ აფრიკის ისტორიის მიწაზე, ოქროზე, ალმასებზე და ადამიანურ რესურსებზე არსებული კონკურენციის გარეშე განხილვა ამ ქვეყანაში მიმდინარე ისტორიული ცვლილებების ერთ-ერთი მთავარი მამოძრავებელი ძალის იგნორირება იქნებოდა.

თუ დღესდღეობით ანთროპოლოგია სრულად არაა პოლიტიკური ძალადობის საკითხებში ჩართული, არსებობს სოციალური და ფსიქოლოგიური თეორიების მიმართულება, რომლებიც ჯგუფურ და ინდივიდუალურ ძალადობას უფრო დეტალურად უდგებიან. ჯგუფური ძალადობის ამგვარი მიდგომები „დაუმთავრებელი გლოვის“ იდეაზეა აგებული: ეს მაშინ ხდება, როცა ჯგუფმა, რომელმაც მარცხი, ტრაგედია ან დამცირება იწვნია თავისი დანაკარგის სათანადო „გამოტირების“ საშუალება არ მისცეს (ან საკუთარ თავს არ დაუტოვეს ამის შესაძლებლობა). ვამიკ ვოლკანმა (Volkan 1997) ზემოთქმული იდეა თავის „ამორჩევითი ტრავმის“ ცნებაში კიდევ უფრო განავრცო. ჯგუფი, რომელსაც მოცემული ტრავმის სათანადო „მონელება“ არ შეუძლია, შეურაცხყოფასა და ზიზღს არაცნობიერად მომავალ თაობებს გადასცემს. ეს „ამორჩევითი ტრავმა“ ჯგუფური იდენტობის საფუძველს ქმნის. *სხვებთან* ურთიერთობებს და მათზე არსებულ წარმოდგენებს კი დაუმთავრებელი გლოვის დინამიკა შუამდგომლობს. სხვა კვლევები მსგავს ფსიქოსოციალურ დინამიკაზე აშშ-სა და საბჭოთა კავშირის ურთიერთობებში მიანიშნებენ (Stein 1989). ზოგი ვარაუდობს, რომ აპარტეიდის ძალადობა აფრიკანერთა „მოუნელებელი“ დამარცხების შედეგი იყო, რომელიც მეოცე საუკუნის დასაწყისში *ბურების მეორე ომში* იწვნიეს (Mamdani, ციტ. Krog 1998: 113).

თუ 1950-იანებისა და 1960-იანების ანტი-კოლონიალურმა მოძრაობებმა პოლიტიკური ძალადობისადმი ანთროპოლგების ინტერესი ვერ გააღვივა, ვიეტნამის ომმა ეს ნამდვილად მოახერხა. იმისდა მიუხედავად, რომ პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ პოლიტიკური კონფლიქტების შედეგად სამოქალაქო პირების დანაკარგი სტაბილურად იზრდებოდა, ვიეტნამის ომი გახლდათ პირველი, რომელმაც მკაცრი რეალობა ამერიკელთა და ევროპელთა ოჯახებში ტელევიზიის, რადიოსა და ფოტოგრაფიის მეშვეობით შეიტანა. ანთროპოლოგიაში ახალი კრიტიკული თეორიების მთელი წყება გამოჩნდა და მათი ერთ-ერთი მთავარი მიზანი მსოფლიოში გავრცელებული პოლიტიკური ძალადობის დეტალური აღწერა იყო. ეს ახალი თეორიები ძალაუფლებას, უთანასწორობასა და ეკონომიკური ორგანიზების ოპრესიულ ფორმებს პოსტკოლონიალურ სამყაროში მიმდინარე უწყვეტ ძალადობად აღიქვამდნენ (Scott 1985). კოლონიალიზმის „ეპისტემური ძალადობების“ მოსაცავად პოსტსტრუქტურალისტმა თეორეტიკოსებმა ძალადობის ცნება გააფართოეს, ხოლო ისტორიული ხედვის მქონე ანთროპოლოგებმა კოლონიალისტური ძალადობის მსხვერპლთა გამოცდილებებსა და პერსპექტივებზე გააკეთეს აქცენტი (Asad 1973; Spivak

1988). მართალია, ზემოთ ჩამოთვლილი თეორეტიკული მიდგომებიდან ზევრს მათი წინამორბედების მსგავსი (თუ უფრო მეტად არა) უნივერსალიზაციის ტენდენცია გააჩნდა, მათ პოლიტიკური ძალადობის პრობლემების განხილვა უფრო დეტალურ და პროდუქტიულ ყაიდაზე გახადეს შესაძლებელი.

ეს „კრიტიკული“ თეორიები ძალაუფლებისა და ძალადობის ხშირად დაფარული ურთიერთმიამრთების გამოაშკარავებას ცდილობდნენ. იქნება ეს მარქსის კლასობრივი კონფლიქტი, ფუკოს ლიბერალური ძალაუფლება, ფანონის კოლონიალური ოპრესია თუ პოსტსტრუქტურალიზმის სემიოტიკური ძალადობა, ყველა მათგანი ძალადობას კონსტიტუციისა და ძალაუფლების პრაქტიკაში გატარების შედეგად განიხილავს. ამ შემთხვევაში ძალადობა (მხოლოდ) ფსიქიკური ან სოციალური სტრუქტურების ჩამოშლის, კომუნიკაციისა და გადათარგმნის უქონლობის ან ნატურალური რესურსების უკმარობის შედეგი არ გახლავთ. ზემოხსენებულმა თეორეტიკოსებმა ის გზები ჩამოაყალიბეს, რომელთა მიხედვითაც პოლიტიკური ძალადობა თავის „გაფურჩქვნის“ ხანაში მოდერნულობის საფუძველს წარმოადგენდა (იხ. ჰინტონის სტატია გენოციდზე ამ კრებულიდან, სადაც გენოციდის მოდერნულობაზე მსგავსი დისკუსიაა).

სამხრეთ აფრიკაში ჩადენილი პოლიტიკური ძალადობის ანალიზი ერთი პერიოდი გახურებული აპარტეიდისას მიმდინარე კლასობრივ ბრძოლაზე კონცენტრირდა და დისციპლინარული ძალაუფლების იმ ბიუროკრატიული ენებისა თუ პროცედურების შესწავლა დაიწყო, რომლებიც აპარტეიდს კალაპოტიდან ამოვარდნის საშუალებას არ აძლევდნენ. ამგვარი შრომები ამტკიცებდნენ, რომ აპარტეიდი ფიზიკურად მოძალადე ფორმირება ნაკლებად იყო (თუმცა, ესეც მისი ერთ-ერთი გამოვლინება გახლდათ), იგი მოდერნული ძალაუფლების ადმინისტრაციულ, დისციპლინარულ, ლეგალურ, ლინგვისტურ და ინდივიდუალურად განხორციელებულ გამოხატულებას წარმოადგენდა (Butchart 1998).

თუმცა, როგორც ჰინტონი აღნიშნავს, მოყვანილი თეორიები საკითხს მეტისმეტად აზოგადებენ და ლოკალური კულტურისთვის ან ინდივიდუალური მნიშვნელობისთვის, მოტივაციისთვისა და ქცევისთვის ადგილს აღარ ტოვებენ. ხსენებულ მიდგომებს დრო ხშირად უწყობდა გამოცდებს. პოსტმოდერნიზმმა მათი უნივერსალური მტკიცებები კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენა და ძალაუფლების ლოკალურ, ინდივიდუალურ და კრეატიულ ასპექტებს გაუსვა ხაზი (Lyotard 1984). პრაქტიკასა და შესრულებაზე ორიენტირებული თეორიები მიუთითებენ, რომ მარქსისა და ფუკოს მიერ აღწერილ ერთი შეხედვით მონოლოითურ სტრუქტურებსა და პროცესებს გამუდმებული ლოკალური რეპროდუქცია ჭირდება. მათი მტკიცებით, სახელმწიფოს ძალაუფლება იმდენადაა მოქალაქეთა ყოველდღიური აქტივობის, ფანტაზიისა და ემოციების პროდუქტი, რამდენადაც კანონების, იარაღებისა და ეკონომიკური კეთილდღეობისა (Beeman 1986; Bourdieu 1991). იდენტობის თეორიამ,

რომელიც პირველი მსოფლიო ომის შემდგომ ეთნიკური ნაციონალიზმის ძალადობრივი ტალღის აღწერას ლამობდა, ინდივიდუალური და ჯგუფური იდენტობები, შურისძიების, სიყვარულის და ერთგულების ემოციებთან ერთად ძალადობის ნაციონალისტური და რასისტული ფორმების ანალიზის პროცესში ჩართო (Hintjens 2001). საბოლოოდ კი ფემინიზმმა ყველა ხსენებული თეორია გააკრიტიკა, რადგან არც ერთი მათგანი გენდერს სათანადო ყურადღებას არ უთმობდა (di Leonardo 1991; Mohanty 1994). პალესტინელი თვითმკვლელი ტერორისტი ქალების გააქტიურება მოულოდნელი იყო, თუმცა უპრეცენდენტო არ გახლავთ. ვიდრე *აფრიკული ეროვნული კონგრესის* შეიარაღებული ფრთის მეთაური გახდებოდა, ქულუმანის თავჯდომარე კარგად განათლებული, თეთრკანიანი, საშუალო კლასის ექთანი და სოციალური მუშაკი გახლდათ. ეს შემთხვევები ძალადობისა და გენდერის ურთიერთგადამკვეთი ასპექტების უფრო კრიტიკული შესწავლის საჭიროებაზე მეტყველებს.

ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგიის ზოგიერთი ბოლოდროინდელი მიდგომა მოტივაციის ასპექტების გასაგებად ფსიქოანალიზს ნაკლებად მიმართავს. როი დანდრადე (D'Andrade 1992) მოტივაციას კოგნიტური სქემების მიხედვით განსაზღვრავს და აჩვენებს თუ როგორ შეიძლება კოგნიტურმა სტრუქტურამ ქცევის ინსპირაცია მოახდინოს. კეთრინ ლუთზმაც მსგავსი მიდგომა არჩია და პერფორმატიული განზომილება ემოციის სიმბოლურ ასპექტებში მოათავსა; მისი აზრით, ემოციებს მხოლოდ კულტურულად სპეციფიკური გამოვლინებები როდი გააჩნიათ - მათი გამოხატვა და „ექსტერნალიზაცია“ (ხშირად ცვლად) სოციოკულტურულ კონტექსტებში უნდა მოხდეს (Lutz and White 1986). სტივენ ლივიტმა (Leavitt 1995) ინდივიდების სოციოპოლიტიკური სტრატეგიები მათი ტანჯვის ნარატივის ანალიზებში წარმოგვიდგინა. მისი შრომა ფსიქოლოგიურ ანთროპოლოგიაში „პრაგმატიკის“ მნიშვნელობის ზრდას ასახავს (O'Nell 2000). ამ ანთროპოლოგებმა სოციოპოლიტიკური იდეოლოგიებისა და ინსტიტუციების მიერ ემოციების გამოყენების, ჩამოყალიბების და მიმართვის პრაქტიკებიც შეისწავლეს. სშკ, ტრავმის ცენტრი და ქულუმანი ემოციის გამოხატვის სოციალურ, პოლიტიკურ, ლეგალურ და სამედიცინო კალაპოტში მოქცევის თვალსაჩინო ნიმუშებია. თავის მხრივ, ეს ინსტიტუციები მათ სტრუქტურებში მოხვედრილთათვის უამრავ ემოციურ ექსპრესიულ პატერნებს აფორმირებენ.

ფსიქოლოგიური ანთროპოლოგიისა და კრიტიკული სამედიცინო ანთროპოლოგიის ქვედისციპლინებში მოღვაწე ანთროპოლოგები კრიტიკულ თეორიებზე შორს წავიდნენ და განაცხადეს, რომ უპირველეს ყოვლისა კრიტიკული თეორიები „ცარიელ“ და უგენდერო სუბიექტს ჭეშმარიტების რეჟიმების ზემოქმედების ქვეშ აქცევენ და მეორეც, მათ მოდერნულ სამყაროში გადაჭარბებული ძალადობის აღწერა არ შეუძლიათ (Aretxaga 2001). ძალადობას თავისი პროდუქტიული განზომილება თავისთავად გააჩნია, მაგრამ იგი სუბიექტურსა და სოციალურს სრულად არასოდეს განსაზღვრავს. თითქმის ყოველთვის ძალადობის იმ დაშვებულ ზღვარს

აჭარბებდნენ, რაც ინსტრუმენტულადაა „საჭირო“; ეს სათანადო ახსნას მოითხოვს. აპარტეიდმა ფუკოსეული დამჯერი სუბიექტების შექმნა საბოლოოდ ვერ შეძლო და მისი ძალადობა ხშირად ინსტრუმენტული საჭიროების გადაჭარბებულად გამოყენების შედეგი გახლდათ.

ალან იანგის (Young 1995) ნაშრომი პოსტტრავმულ სტრესულ აშლილობაზე პოლიტიკური ძალადობის კრიტიკული პერსპექტივის მორიგი თვალსაჩინო ნიმუშია. მისი კვლევა ვიეტნამის ომის ვეტერანთა რიგებში განვითარებულ ფსიქიატრიული ტრავმის დისკურსს ეხება, რომელიც სელფის, ტანჯვისა და გამოჯანმრთელების მორალურ და პოლიტიკურ ენებს მოიცავს. იანგი ამტკიცებს, რომ ვეტერნები ომის გამოცდილების ემოციურ შედეგებსა და სამშობლოს სოციოპოლიტიკურ კონტექსტებს შორის არსებულ წინააღმდეგობებს აწყდებოდნენ. საკუთარი ფსიქოლოგიური სტრესისა და პოლიტიკური იმედგაცრუების ასახსნელად და გამოსახატად ისინი ტრავმის სამედიცინო ენას მიმართავდნენ. ანალოგიურად, სამხრეთ აფრიკაში ტრავმის მკურნალობა შერიგების უფრო ფართო პოლიტიკურ პროცესებთანაა დაკავშირებული. ტრავმის სამედიცინო დისკურსი მსხვერპლს უკმაყოფილების გამოთქმის ახალი ენობრივი ინსტრუმენტით უზრუნველყოფს, ხოლო მთავრობას კონტროლის ახალი ენით.

ჯოშუა ბრესლაუს (Breslau 2000) აზრით, ტრავმის დეტალური აღწერა ძალადობასა და კატასტროფებს გადარჩენილი ადამიანებისთვის ერთგვარ პოლიტიკურ გაკვეთილს წარმოადგენს: ეს პროცესი თავდაჯერებულობას, ექსპერტული ფსიქიატრიული ცოდნის დაფასებას და ყველაფრის მიუხედავად „გზის გაგრძელებას“ ასწავლის. საზოგადოებებში, რომლებიც მრავალწლიანი პოლიტიკური ძალადობისგან ცდილობენ თავის დაღწევას, პოლიტიკური ძალადობის ეფექტებისგან სამკურნალოდ შესაძლოა ფსიქიატრიული ცოდნისა და პრაქტიკის გამოყენებას მიესალმებოდნენ. ტრავმის ამგვარი დისკურსი იმ ადამიანებს წააქეზებს, ვისი ტანჯვაც აქამდე დაფარული იყო. „ტრავმის“ თანხმლები სამეცნიერო ლეგიტიმაცია შეიძლება ძალიან მარგებელიც აღმოჩნდეს. მეორეს მხრივ, პოლიტიკური ძალადობის მსხვერპლნი ხშირად კულტურის, მორალის და პოლიტიკის სრულფასოვან წარმომადგენლად თავს ვერ გრძნობენ და ამ მხრივ სირთულეებს აწყდებიან, როცა მათი გრძნობები და მოქმედებები ტრავმის ფსიქიატრიული დისკურსის მიერ მეტისმეტად სწრაფად რედუცირდება და უსაფრთხო ხდება.

ამბების თხრობა ლოკალურსა და გლობალურს შორის

ბრესლაუს ინტერესი ტრავმის დისკურსის ამბივალენტურ ძალაუფლებასა და მისი გლობალური განზომილების თაობაზე ზემოთ აღწერილი აპარტეიდის მსხვერპლთა ამბების თხრობას ეხმიანება. იმის გასაგებად თუ რას ნიშნავს პოლიტიკური ძალადობის მსხვერპლისთვის ამბის მოყოლა და რატომ გადაიქცა იგი სამხრეთ აფრიკაში ასეთ ინდუსტრიად, გლობალური ძალების მიერ სოციალური, კულტურული, პოლიტიკური და ეკონომიკური ღირებულებებისა და ურთიერთობების გარდაქმნას უნდა დავაკვირდეთ. ძველი თეორეტიკული ინსტრუმენტები დღემდე რელევანტურია, მაგრამ ისინი ადამიანების, ფულის, წარმოდგენებისა და იდეების ურიცხვი დინებების საკვლევად არ შექმნილან.

გლობალიზაციასა და პოლიტიკურ ძალადობაზე ერთ-ერთი პირველი ბოდრიარი (Baudrillard 1995) ალაპარაკდა. მისი განცხადებით, *სპარსეთის ყურის ომი* ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით „საერთოდ არ მომხდარა", ადამიანთა უმეტესობისთვის იგი ტელევიზიით გადმოცემული და, მაშასადამე, „სიმულირებული" ომი გახლდათ. მედიის როლი პოლიტიკური ძალადობის გამოცდილებებისა და მნიშვნელობების ჩამოყალიბებაში სათანადოდ უნდა შეფასდეს. მაგალითად, ისრაელისა და პალესტინის კონფლიქტი მნიშვნელოვანწილად ტელევიზიით გადმოცემული დახოცილი ან მომაკვდავი ბავშვების კადრებით განისაზღვრება.

ქულუმანის წევრთა ამბების მოყოლის პროცესი მრავალმხრივ გლობალიზაციის მიერაა შექმნილი ან/და განპირობებული. უპირველეს ყოვლისა, ამბის თხრობა „პოსტ-კონფლიქტურ" საზოგადოებებში გავრცელებული სშკ-ს სტილის ორგანიზაციების მნიშვნელოვანი კომპონენტია. კონფლიქტის გადაწყვეტის საერთაშორისო ექსპერტები, სამშვიდობო ძალები და დიპლომატები მსგავსი ტიპის ინტერვენციასა და იმპლემენტაციას უწყობენ ხელს და იგი პოსტ-კონფლიქტური შერიგების ყველაზე ლეგიტიმურ ფორმად ითვლება. სიმართლის კომისიები მეტწილად „სიმართლის თქმის" იდეის ირგვლივ არიან ორგანიზებული და მოითხოვენ, რომ მსხვერპლებმაც და დამნაშავეებმაც თავსგადამხდარი საშინელებები დეტალურად გაიხსენონ და აღიარონ.

ქულუმანის წევრების მოყოლილი ისტორიები ფსიქიატრიული ცოდნისა და ტრავმის დისკურსის გლობალიზაციის ნაწილია. ქულუმანი და ტრავმის ცენტრი გლობალური მიმოქცევის პორუდუქტებს წარმოადგენენ. ტრავმის ცენტრში სტუმრად მისულმა ფსიქოლოგმა ერთი ბალკანური ანდაზა გაიხსენა: საერთაშორისო სამხედრო და დიპლომატიური ინტერვენციის „შავ ანგელოზებს" მენტალური ჯანმრთელობის „თეთრი ანგელოზები" მოჰყვებიან. ამ ანგელოზებს პოლიტიკური ძალადობის მსხვერპლთა „სამკურნალოდ" ფსიქიატრიული ხედვის სპეციფიკური სტილი ჩააქვთ თან. ტრავმის ცენტრი ამგვარ დისკურსს თავის საქმიანობაში იყენებს და საერთაშორისო

დაფინანსების, მკვლევრებისა და ექსპერტების მოზიდვას ცდილობს.

ამბის თხრობაზე მოქმედი ერთ-ერთი ყველაზე მძლავრი ფაქტორი მკვლევრებისა და ჟურნალისტების მიერ პოლიტიკურ ძალადობაზე შექმნილი სტატიები გახლავთ, რამაც უკვე მთელი ინტერნეტ-სივრცე მოიცვა. ეს ადამიანები ცოდნას ქმნიან და პოლიტიკური ძალადობის ხატებისა თუ ნარატივების მსოფლიოში გავრცელებას უწყობენ ხელს. ამბის თხრობისადმი ქულუმანის წევრების მღელვარე დამოკიდებულება ნაწილობრივ ამ ტიპის გამოკვლევების პასუხია (და საწინააღმდეგო რეაქციაც). ასეთი ნარატივების შექმნა და ცირკულაცია მკვლევარსა და „სუბიექტს“ შორის გარკვეული სოციალური ურთიერთობების ჩამოყალიბებასაც გულისხმობს. ამერიკელ, კანადელ, ევროპელ, აზიელ და ლათინოამერიკელ მკლვევრებთან ქულუმანის ზოგიერთ წევრს ინტენსიური საფოსტო კონტაქტები აკავშირებს. ერთ-ერთი წევრი ტრაბახობდა კიდეც, რომ ევროპის ქვეყანათა უმეტესობაში მას ნებისმიერ აკადემიურ სფეროში ჰყავდა „მეგობრები“ და მეხვეწებოდა რომელიმე ქვეყნის ან სფეროს დასახელებით მის სიმართლეში დავრწმუნებულიყავი.

თუმცა, ეს ვითარება მხოლოდ ქულუმანზე მოქმედ გარეშე ძალებს არ ეხება. აქტივისტების, ფულისა და ინფორმაციის გლობალური მიმოქცევის წყალობით ქულუმანი მსხვერპლთა ქომაგების ქსელის ნაწილი გახდა. ეს კავშირი ჯერ-ჯერობით სტაბილური არ გახლავთ, მაგრამ ჯგუფის შიგნით ძალიან მნიშვნელოვანია. წევრები საკუთარ გამოცდილებასა და ბრძოლას სხვა ჯგუფების და ინდივიდების ძალისხმევებს უფრო და უფრო მეტად უკავშირებენ. ჩრდილოეთ ირლანდიელ მსხვერპლთა ჯგუფებს მასპინძლობენ თუ გერმანიაში აგზავნიან საკუთარ წარმომადგენლებს რეპარაციებისთვის საბრძოლველად, ისინი გლობალური ენერგიის, წარმოდგენების, იდეებისა და ინდივიდების დინებებში სულ უფრო მეტად ეფლობიან. ეს ყოველივე პოლიტიკური წარმომადგენლობის, ოგანიზაციისა და მნიშვნელობის შექმნის საგრძნობლად ახლებურ ფორმებს იძლევა. საკომუნიკაციო ტექნოლოგიების სისწრაფე და ზემოქმედების უნარი ლოკალურ პოლიტიკურ ქმედებას (მიმწოდებლის „წყაროებს“ არ აქვს მნიშვნელობა) უმალ გლობალური პროცესის ნაწილად აქცევს.

ქულუმანის წევრები კიდევ ერთ გლობალურ პოლიტიკურ დინამიკას აწყდებიან. მათ იმ სახელმწიფოსთან აქვთ ურთიერთობა, რომელიც „დამწყებ“ ბაზარს კურირებს და ნეოლიბერალურ პოლიტიკას უწევს აგიტაციას. შესაბამისად, ქულუმანი ხვდება, რომ ანტი-აპარტეიდული ბრძოლის რიტორიკა და სტრატეგია (რომელიც ხშირად ცივი ომიდან შემორჩენილი კაპიტალიზმისა და კომუნიზმის დაპირისპირების დისკურსებითაა ნასაზრდოები) უფრო და უფრო ნაკლებ რელევანტური და ნაკლებ ეფექტური ხდება. მაგალითად, მათი ბრძოლა რეპარაციებისთვის ისეთ პოლიტიკურ კონიუნქტურაზე უნდა ყოფილიყო მორგებული, რომელიც ადამიანის (ინდივიდუალური) უფლებებით, სამართლებრივი რაციონალიზმით, პირდაპირი უცხოური ინვესტიციითა და ეკონომიკური ზრდით უფრო მეტად ინტერესდება.

დაბოლოს, აფრიკის სხვა რეგიონებიდან დევნილთა და იმიგრანტთა მზარდი რაოდენობა ტანჯვის იმ არასტაბილურ პოლიტიკურ გეოგრაფიას წარმოშობს, რომელსაც ქულუმანი უპირისპირდება. ქულუმანის ბევრი წევრი ასეთ ადამიანებს „გადამთიელებად“ აღიქვამს, რომლებიც როგორც მატერიალურ რესურსებს, ისე ნამდვილად დატანჯულ ადამიანებთან ასოცირებულ სიმბოლურ კაპიტალს დაუმსახურებლად იღებენ. „ტრავმირებული ინდივიდების ტრანსნაციონალური დინებები“ პოლიტიკური ძალადობის შედეგებს მთელს მსოფლიოში ავრცელებენ (Suárez-Orozco 2000). პროცესში ეს ინდივიდები ახალ სოციალურ და პოლიტიკურ დაძაბულობებს ქმნიან, ეკონომიკური წნეხის ცოცხალ მაგალითებს წარმოადგენენ და პოლიტიკური ძალადობით გამოწვეული პირადი პრობლემები ისეთი სოციუმების შუაგულში შეაქვთ, რომლებიც პოლიტიკური ძალადობისგან თითქოს ყველაზე შორს უნდა იყვნენ.

ძალადობის ცნების გაფართოება

გლობალიზაცია ნიშნავს რომ ქმედება, მოტივაცია, კულტურა, სოციუმი, პოლიტიკა, პერცეპცია, სიმბოლოები, რესურსები, რეპრესია და ეკონომიკა - ჩვენი უამრავი თეორიის კონცეპტუალური საყრდენი წერტილები - საინფორმაციო ტექნოლოგიების, საერთაშორისო კომერციისა და გადანაცვლებული პოპულაციების ტერმინებში უნდა ავსახოთ. ამან უკვე ანთროპოლოგიური თეორიების ბევრი ფუნდამენტური კონცეფციის გადახედვაც გვაიძულა. ბოლო სექციაში იმაზე ვისაუბრებ, თუ როგორ შეიძლება ცვლადი გლობალური კონტექსტის გათვალისწინებით ძალადობის ანალიტიკური კონცეფციის ნაყოფიერად გავრცობა.

შედარებით ახალი ცნებების - „ყოველდღიური ძალადობისა“ და „სოციალური ტანჯვის“ შემოღებამ ყველა ტიპის ძალადობის თეორიის თვალსაწიერი გააფართოა. ძალადობის ჰოლისტიკურად აღქმის მსგავს მცდელობას (რომ იგი განსაზღვრის სოციალურ, კულტურულ, ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და ინდივიდუალურ დონეებს აერთიანებს) „პოლიტიკური“ ძალადობის-მაგვარ შედარებით ვიწრო კონცეფციებთან მუშაობის სირთულეებთან გარდაუვლად მივყავართ. ამის მიუხედავად, ძალადობის კონცეფციის გაფართოებისკენ გადადგმული ნაბიჯი ერთობ მნიშვნელოვანია. ყოველდღიური ძალადობის ცნებამ „ცალკეულ სოციოპოლიტიკურ სახელმწიფოებრივ ფორმირებებში არსებული იმპლიციტური, ლეგიტიმური, ორგანიზებული და რუტინული ძალადობა“ გააერთიანა, რასაც ძირითადად მსოფლიოს უღარიბეს ხალხებში აქვს ადგილი (Scheper-Hughes 1997: 471). კლეინმანის აზრით, ეს ცნება ყოველდღიური ცხოვრების ძალადობათა სხვადასხვა ფორმის გასაერთიანებლად გამოდგება, რომელთაგან თითოეულის იდენტიფიკაცია სხვადასხვა სოციალურ

კლასებში უნდა მოხდეს და იმასაც უნდა გაესვას ხაზი, რომ რუტინული ძალადობა ყველა სოციუმისა და სოციალური პოზიციის დამახასიათებელი მანკიერებაა (Das et al. 2000: 238).

ცოტა ხნის წინ „სოციალურ ტანჯვაზე" გამოქვეყნებული ნაშრომები ძალადობის საკითხში სუბიექტის ხელახლა წარმოდგენას იმგვარად ცდილობს, რომ მისი რედუცირების საფრთხე თავიდან აიცილოს (Kleinman et al. 1997; Das et al. 2000, 2001). ტანჯვის ხსენებული ეთნოგრაფიული ანგარიშების მიზანი ისიც გახლავთ, რომ სტრუქტურული და კრიტიკული პერსპექტივების, აგრეთვე სელფისა და სუბიექტურობის თეორიების ინტეგრაცია მოახდინოს. ავტორები ძალადობისა და ტანჯვის პრობლემებისადმი უფრო ინტეგრირებულ მიდგომას ავითარებენ: „ერთის მხრივ ომისა და სამოქალაქო ძალადობის, მეორეს მხრივ კი მშვიდობიანი და ძალადობრივი დროების გამიჯვნაა" საჭირო (Das et al. 2000: 16). ისინი ამ მიზნის მიღწევას სელფის, ტანჯვისა და კომუნის ურთიერთდამოკიდებულებათა გამოკვლევით ცდილობენ, რასაც ინდივიდუალურ, ლოკალურ, სახელმწიფო და გლობალურ დონეებზე ახორციელებენ.

ზემოხსენებულ შრომაზე დაყრდნობით, მინდა შემოგთავაზოთ, რომ ფოკუსირება მეტწილად „პოლიტიკური ძალადობის" ყოველდღიურობაზე მოვახდინოთ. იმის თქმა არ მსურს, რომ ყოველდღიური ძალადობა და პოლიტიკური ძალადობა არსობრივად ერთი და იგივეა. ყოველდღიური ძალადობის თეორია ცალკეულ სოციალურ და მორალურ წესრიგებში ფესვგადგმულ, დაფარულ ან/და მიღებულ ასპექტებზე ამახვილებს ყურადღებას. როცა სოციალური თეორეტიკოსები ან ჟურნალისტები *პოლიტიკურ* ძალადობაზე საუბრობენ, თითქმის ყოველთვის ამგვარ სოციალურ და მორალურ წესრიგზე განხორციელებული თავდასხმა იგულისხმება. თუმცა, ისეთი ძალადობის განხილვისას, რომელიც არაა „ყოველდღიური", ერთ-ერთი დიდი შეცდომა მის გამონაკლისად, ცდომილებად, უჩვეულო „შემთხვევად" ან „არაძალადობრივი" ლოკალური თუ გლობალური პროცესების უნებლიე შედეგად წარმოსახვაა. ცხადია, სოციოპოლიტიკურ წესრიგზე განხორციელებული ღია და „არალეგიტიმური" ძალადობა „ყოველდღიური ძალადობისგან" განსხვავდება, მაგრამ ამგვარი საჯარო ძალადობის მიზეზები და შედეგები ძალიანაც „ყოველდღიურია", რამეთუ ლოკალურ, ყოველდღე განმეორებულ, მოქმედ სოციალურ სამყაროშია მოთავსებული. ძალადობის სხვადასხვა „ტიპის" ან თეორიის გამოყოფის ნაცვლად, აქცენტები „პოლიტიკურ ძალადობასა" და ყოველდღიური ცხოვრების ძალადობას შორის შესაძლო კავშირებზე უნდა გავაკეთოთ.

ძალადობის სხვადასხვა დეფინიციების გაფართოება და ინტეგრაცია ახალ შესაძლებლობებს სხვა სფეროებშიც უხნის გზას. ზრდასრულებზე კონცენტრირებული ძალადობის თეორიების განვითარება დისკუსიის საშუალებას პოლიტიკური ძალადობის ახალგაზრდა მსხვერპლებზე გვაძლევს, მაგრამ ჩვენს ყურადღებას

პოლიტიკური ძალადობის ახალგაზრდა დამნაშავეებზეც ამახვილებს, რაც არანკალებ მნიშვნელოვანია. აფრიკაში ბავშვი ჯარისკაცები შავი ჭირივით იყვნენ მოდებული. ქალი თვითმკვლელი ტერორისტების მსგავსად, მკვლელი ბავშვების დახასიათება და გაგება ძალადობის ტრადიციული თეორიების ენაზე მეტად საძნელო საქმეა.

თუმცა, არც ზრდასრული დამნაშავეების გაგებაა ადვილი. „დამნაშავის“ ხატის განსაზღვრა, იქნება იგი პოპულარული მედიის დისკურსით მოწოდებული თუ ჩვენი საკუთარი ანალიზის ნაყოფი, ძალიან ხშირად ხელსაყრელად ამხსნელ სტრუქტურასა და ჩარჩოებზე დაყრდნობით ხორციელდება. ძალადობრივი დანაშაულის ზღვრულ მიზეზებზე რედუცირების ძლიერი ტენდენცია შეინიშნება და მოძალადეთა კლასიფიკაციაც ხშირად ამ მიზეზების მიხედვით ხდება (რელიგიური ფანატიკოსი, მარქსისტი პარტიზანი, ველური მეომარი, კრიმინალური ბანდის წევრი). გავიხსენოთ ჯეფრი უაიტის ფრაზა: „ის კი არ უნდა ვიკითხოთ, თუ რა ტიპის ადამიანი ჩაიდენდა მსგავს საქციელს, ან რა ინდიგენური იარლიყები მოიპოვება ამ ტიპის დამნაშავეებისთვის, არამედ როგორმა კულტურულმა და პოლიტიკურმა დინამიკამ შექმნა ასეთი ტიპის პიროვნების საჭიროება?“ (White 1992).

ძალადობა, მისი მიეზეზები, მისი უფლება-მოსილება და მისი შედეგები უამრავი ინტერაქციული სფეროს პროდუქტია. ეს სფეროები ბიოლოგიურ, ლინგვისტურ, კოგნიტურ, სტრუქტურულ, ეკონომიკურ, პოლიტიკურ, სოციალურ და კულტურულ ელემენტებს მოიცავენ. ქულუმანის წევრებზე თავსდამტყდარი პოლიტიკური ძალადობა და მათი შესაბამისი მცდელობები საკუთარი ტანჯვიდან სარგებელი გამოენახათ, პოლიტიკური ძალადობისადმი იმ პოპულარული მიდგომების შეზღუდულობაზე მიუთითებს, რომლებიც ძალადობისა და რეაბილიტაციის გამოცდილების რედუცირებას ახდენენ. ვიდრე ექსპერტული ცოდნის ინსტიტუტებში მოქცეული ძალადობის ცნება რეიფიკაციას და მედიკალიზაციას განიცდის, მისი რედუცირების საშიშროება ყოველთვის იარსებებს.

პოლიტიკური ძალადობის უჩვეულოდ, მოულოდნელად ან პათოლოგიურად მიღება არასწორი და ძალიან სახიფათოა, რადგან ყველა ტიპის ძალადობის სოციალურობასა და ურთიერთდაკავშირებულობას უგულებელყოფს. ისე არ გამიგოთ, თითქოს ინდივიდუალურ მიდგომებს (ფსიქოანალიზი, ნეიროფსიქოლოგია, კოგნიტური ფსიქოლოგია, განვითარების ფსიქოლოგია) ძალადობაზე არაფერი ჰქონდეთ სათქმელი. იმის თქმა მსურს, რომ ამ დისციპლინების პასუხები არ იქნება საკმარისი თუ ანალიზის პროცესში სხვა სფეროებიც არ მოვიშველიეთ (სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური სტრუქტურები; ისტორიული ან „კრიტიკული შემთხვევები“; კულტურული რეპრეზენტაციები და სიმბოლოები; ინდივიდთა მოქმედი და განვითარებადი ასპექტები; ლინგვისტიკა; გარემო და ა.შ.). „ტრავმა“ მნიშვნელობების გამანადგურებელი მისტიკური გამოცდილება არ გახლავთ. იგი მსოფლიოს უდიდესი პოპულაციისთვის მეტისმეტად ნაცნობი გამოცდილებაა,

რომელიც მნიშვნელობას კი არ ანადგურებს, არამედ ადამიანს საკუთარი მსოფლმხედველობის ხელახლა ფორმირებას აიძულებს. არც ძალადობის ჩადენაა „წარმოუდგენელი“ ან „უაზრო“, თუმცა, ცხადია, ამგვარი საქციელის გამართლებას ან მისი ადამიანური ცხოვრებისგან განუყოფელ ნაწილად წარმოსახვას სულაც არ ვცდილობ. იმის თქმა მინდა, რომ ძალადობა ყოველთვის უამრავი ურთიერთდაკავშირებული მიზეზის ნაყოფია და ეს მიზეზები ცალკეულ ცხოვრებისეულ გამოცდილებებსა და სოციალურ თუ კულტურულ სამყაროებშია ფესვგადგმული. მიმდინარე გლობალიზაციის პირობებში ეს პერსპექტივა განსაკუთრებით სასარგებლოა, რადგან გლობალიზაცია დომინირების ძველ ფორმებზე დაყრდნობით ახალ, უჩვეულო გეოგრაფიებსა და ეკოლოგიებს წარმოქმნის.

REFERENCES

Adam, Barbara, 1995 Timewatch: The Social Analysis of Time. Oxford: Blackwell.

Bloch, Maurice, 1977 The Past and the Present in the Present. Man 12: 278-292.

Castells, Manuel, 1996 The Rise of the Network Society. Oxford: Blackwell.

Eisenberg, Arlene, with Heidi E. Murkoff, and Sandee E. Hathaway, 1989 What to Expect the First Year. New York: Workman.

Evans-Pritchard, E. E., 1940 The Nuer. Oxford: Oxford University Press.

Fabian, Johannes, 1983 Time and the Other. New York: Columbia University Press.

Featherstone, Mike, 1995 Undoing Culture. London: Sage.

Foucault, Michel, 1979 Discipline and Punish. New York: Vintage.

Geertz, Clifford, 1973 Person, Time, and Conduct in Bali. In The Interpretation of Cultures. Clifford Geertz, ed. Pp. 360-411. New York: Basic Books.

Gell, Alfred, 1992 The Anthropology of Time. Oxford: Berg.

Greenhouse, Carol, 1996 A Moment's Notice. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Gupta, Akhil, 1994 The Reincarnation of Souls and the Rebirth of Commodities: Representations

of Time in "East" and "West." In Remapping Memory. Jonathan Boyarin, ed.

Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hall, Edward T., 1983 The Dance of Life. Garden City, NY: Anchor.

Hallowell, A. Irving, 1955 Culture and Experience. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Harvey, David, 1990 The Condition of Postmodernity. Oxford: Blackwell.

Lakoff, George, and Mark Johnson, 1980 Metaphors We Live By. Chicago: University of Chicago

Press.

— 1999 Philosophy in the Flesh. New York: Basic Books.

Lakoff, George and Mark Turner, 1989 More Than Cool Reason. Chicago: University of Chicago

Press.

Mauss, Marcel, 1979 Seasonal Variations of the Eskimo. New York: Routledge.

Moore-Ede, Martin C., Frank M. Sulzman, and Charles A. Fuller, 1982 The Clocks That Time Us. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mumford, Lewis, 1934 Technics and Civilization. New York: Harcourt Brace.

Munn, Nancy, 1992 The Cultural Anthropology of Time. Annual Review of Anthropology 21: 93-123.

Ohmae, Kenichi, 1996 The End of the Nation State. London: Harper Collins.

Sassen, Saskia, 1998 Globalization and its Discontents. New York: New Press.

— 2000 Spatialities and Temporalities of the Global: Elements for a Theorization. Public Culture 12: 215-232.

Shore, Brad, 1996 Culture in Mind. Oxford: Oxford University Press.

Smith, Mark M., 1997 Mastered by the Clock. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Spock, Benjamin, and Michael B. Rothenberg, 1985 Dr. Spock's Baby and Child Care. New York: Pocket.

Steel, Duncan, 2000 Marking Time. New York: John Wiley.

Thompson, E. P., 1967 Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism. Past and Present 38: 56-97.

US Congress, Office of Technology Assessment, 1991 Biological Rhythms: Implications for the Worker. Washington, DC: US Government Printing Office.

Weibel, L., and G. Brandenberger, 1998 Disturbances in Hormonal Profiles of Night Workers during Their Usual Sleep and Work Times. Journal of Biological Rhythms 13: 202-208.

Wever, Rütger, 1979 The Circadian System of Man. Berlin: Springer Verlag.

SUGGESTED FURTHER READING

Aschoff, Jürgen, ed., 1981 Handbook of Behavioral Neurobiology, Vol. 4: Biological Rhythms. New York: Plenum.

Birth, Kevin, 1999 Any Time Is Trinidad Time. Gainesville: University Press of Florida.

LeVine, Robert, 1997 A Geography of Time. New York: Basic Books.

McEachron, Donald L., and Jonathan Schull, 1993 Hormones, Rhythms, and the Blues. In Hormonally Induced Changes in Mind and Brain. J. Shulkin, ed. Pp. 287-355. San Diego, CA: Academic Press.

O'Malley, Michael, 1990 Keeping Watch: A History of American Time. New York: Viking.

Rutz, Henry J., ed., 1992 The Politics of Time. Washington, DC: American Ethnological Monograph Series.

Smith, Michael French, 1982 Bloody Time and Bloody Scarcity. American Ethnologist 9: 503-518.

Averill, James, 1980 Emotion and Anxiety: Sociocultural, Biological and Psychological Determinants.

In Explaining Emotions. A. Rorty, ed. Pp. 37-72. Berkeley: University of California Press.

Briggs, Jean, 1970 Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family. Cambridge, MA: Harvard University Press.

— 1978 The Origins of Nonviolence: Inuit Management of Aggression. In Learning Non-Aggression: The Experience of Non-Literate Societies. Ashley Montague, ed. Pp. 54-93. New York: Oxford University Press.

— 1987 In Search of Emotional Meaning. Ethos 15: 8-15.

Cannon, W., 1927 The James-Lange Theory of Emotion: A Critical Examination and an Alternative Theory. American Journal of Psychology 39: 106-124.

Chodorow, Nancy, 1999 The Power of Feelings: Personal Meaning in Psychoanalysis. New Haven, CT: Yale University Press.

Connor, Linda, 1982 The Unbounded Self: Balinese Therapy in Theory and Practice. In Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy. Anthony Marsella and Geoffrey White, eds. Pp. 251-267. Dordrecht: Reidel.

D'Andrade, Roy, and Michael Egan, 1974 The Colors of Emotion. American Ethnologist 1: 49-63.

Damasio, Antonio, 1999 The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness. New York: Harcourt Brace.

Darwin, Charles, 1965 The Expression of Emotions in Man and Animals. Chicago: University of Chicago Press.

Doi, Takeo, 1981 The Anatomy of Dependence. Tokyo: Kodansha International.

Durkheim, Emile, 1965 The Elementary Forms of Religious Life. New York: Free Press.

Durkheim, Emile, and Marcel Mauss, 1963 Primitive Classification. Chicago: University of

Chicago Press.

Ekman, Paul, with Wallace Friesen, Phoebe Ellsworth, 1982a What Emotion Categories or Dimensions Can Observers Judge From Facial Behavior? In Emotion in the Human Face. Paul Ekman, ed. Pp. 39-55. Cambridge: Cambridge University Press.

— 1982b What are the Similarities and Differences in Facial Behavior Across Cultures? In Emotion in the Human Face. Paul Ekman, ed. Pp. 128-143. Cambridge: Cambridge University Press.

Ekman, Paul, with R. Levinson, Wallace Friesen, 1983 Autonomic Nervous System Activity Distinguishes between Emotions. Science 221: 1208-1210.

Freud, Sigmund, 1959 Group Psychology and the Analysis of the Ego. New York: Norton.

Funkenstein, D., 1955 The Physiology of Fear and Anger. Scientific American 192: 74-80.

Gerber, Eleanor Ruth, 1985 Rage and Obligation: Samoan Emotion in Conflict. In Person, Self and Experience. G. White and J. Kirkpatrick, eds. Pp. 121-167. Berkeley: University of California Press.

Gardiner, Howard M., with Ruth Metcalf and John Beebe-Center, 1937 Feeling and Emotion: A History of Theories. New York: American Book Company.

Geertz, Clifford, 1965 Person, Time and Conduct in Bali: An Essay in Cultural Analysis. Southeast Asia Studies. New Haven, CT: Yale University Press.

Hirschman, Albert O., 1977 The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hochschild, Arlie Russell, 1983 The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling. Berkeley: University of California Press.

Hume, David, 1978 A Treatise of Human Nature. Oxford: Oxford University Press.

Irvine, Judith, 1990 Registering Affect: Heteroglossia in the Linguistic Expression of Emotion. In Language and the Politics of Emotion. Catherine Lutz and Lila Abu-Lughod, eds. Cambridge: Cambridge University Press.

Izard, Carrol, 1971 The Face of Emotion. New York: Appleton-Century-Crofts.

— 1972 Patterns of Emotions. New York: Academic Press.

— 1977 Human Emotions. New York: Plenum.

— 1980 Cross-Cultural Perspectives on Emotion and Emotion Communication. In Handbook of Cross-Cultural Psychology. H. Triandis, ed. Pp. 185-221. Boston, MA: Allyn and Bacon.

Jenkins, Janis, 1994 The Psychocultural Study of Emotion and Mental Disorder. In Psychological Anthropology. Philip Bock, ed. Pp. 97-120. Westport, CT: Praeger.

Kapferer, Bruce, 1995 From the Edge of Death: Sorcery and the Motion of Consciousness. In Questions of Consciousness. Anthony P. Cohen and Nigel Rapport, eds. London: Routledge.

Kemper, Theodore, 1978 A Social Interactional Theory of Emotion. New York: John Wiley.

— 1987 How Many Emotions Are There? Wedding the Social and the Autonomic Components. American Journal of Sociology 93: 263-289.

Khan, Ghani, 1958 The Pathans: A Sketch. Peshawar: University Books.

Kumagai, Hisa, and Arno Kumagai, 1986 The Hidden "I" in Amae: "Passive Love" and Japanese Social Perception. Ethos 14: 305-320.

Lakoff, George, 1987 Women, Fire and Dangerous Things. Chicago: University of Chicago Press.

Lakoff, George, and Zoltan Kovecses, 1987 The Cognitive Model of Anger Inherent in American English. In Cultural Models in Language and Thought. Dorothy Holland and Naomi Quinn, eds. Pp. 195-221. Cambridge: Cambridge University Press.

Lange, C. and William James, 1922 The Emotions. New York: Macmillan, Hafner Press.

Levy, Robert, 1984 Emotion, Knowing, and Culture. In Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion. Richard Shweder and Robert LeVine, eds. Pp. 214-237. Cambridge: Cambridge University Press.

Lindholm, Charles, 1980 Generosity and Jealousy: The Swat Pukhtun of Northern Pakistan. New York: Columbia University Press.

— 1988 The Social Structure of Emotional Constraint: The Court of Louis XIV and the Pukhtun of Northern Pakistan. Ethos 16: 227-246.

— 1990 Charisma. Oxford: Blackwell.

— 1999 Love and Structure. In Love and Eroticism. Michael Featherstone, ed. Pp. 243-263. London: Sage.

Lutz, Catherine, 1988 Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory. Chicago: University of Chicago Press.

Lutz, Catherine, and Lila Abu-Lughod, eds., 1990 Language and the Politics of Emotion. Cambridge: Cambridge University Press.

Lutz, Catherine, and Geoffrey White, 1986 The Anthropology of Emotions. Annual Review of Anthropology 15: 405-436.

MacIntyre, Alasdair, 1981 After Virtue: A Study in Moral Theory. London: Duckworth.

Murphy, Robert, 1960 Headhunter's Heritage. Berkeley: University of California Press.

Nuckolls, Charles, 1996 The Cultural Dialectics of Knowledge and Desire. Madison: University of Wisconsin Press.

Parkin, David, 1985 Reason, Emotion and the Embodiment of Power. In Reason and Morality. Joanna Overing, ed. Pp. 135-151. London: Tavistock.

Paul, Robert, 1978 Instinctive Aggression in Man: The Semai Case. Journal of Psychological Anthropology 1: 65-79.

Plutchik, Robert, 1982 A Psychoevolutionary Theory of the Emotions. Social Science Information 21: 529-553.

Rorty, Amélie, 1980 Explaining Emotions. In Explaining Emotions. Amélie Rorty, ed. Pp. 1-8. Berkeley: University of California Press.

Rosaldo, Michelle, 1980 Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life. Cambridge: Cambridge University Press.

— 1984 Toward an Anthropology of Self and Feeling. In Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion. Richard Shweder and Robert Levine, eds. Pp. 137-157. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosaldo, Renato, 1983 Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions. In Text, Play, and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society. Edward

Bruner, ed. Pp. 178-195. Washington, DC: Proceedings of the American Ethnological Society.

Russell, James, 1991 Culture and the Categorization of Emotions. Psychological Bulletin 110: 426-450.

Schachter, Stanley, and Jerome Singer, 1962 Cognitive, Social and Psychological Determinants of Emotional States. Psychological Review 69: 379-399.

Shweder, Richard, 1991 Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Smith, Adam, 1982 The Theory of Moral Sentiments. Indianapolis, IN: Liberty Classics.

Spiro, Melford, 1984 Some Reflections on Cultural Determinism and Relativism with Special Reference to Emotion and Reason. In Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion. Richard Shweder and Robert Levine, eds. Pp. 323-346. Cambridge: Cambridge University Press.

Tomkins, Silvan, 1982 Affect Theory. In Emotion in the Human Face. Paul Ekman, ed. Pp. 352-395. Cambridge: Cambridge University Press.

Trevarthen, Colwyn, 1984 Emotions in Infancy: Regulators of Contact and Relationships with Persons. In Approaches to Emotion. Klaus Scherer and Paul Ekman, eds. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Weber, Max, 1930 The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. New York: Scribner.

Wierzbicka, Anna, 1993 A Conceptual Basis for Cultural Psychology. Ethos 21: 205-231.

Wikan, Unni, 1990 Managing Turbulent Hearts: A Balinese Formula for Living. Chicago: University of Chicago Press.

Zajonc, R., 1980 Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences. American Psychologist 35: 151-175.

Anderson-Fye, Eileen P., 2003 Never Leave Yourself: Ethnopsychology as Mediator of Psychological

Globalization among Belizean Schoolgirls. Ethos 31: 77–112.

Bartlett, Fredrick C., 1932 Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology.

Cambridge: Cambridge University Press.

Black, Mary B., 1977 Ojibwa Power Belief System. In The Anthropology of Power: Ethnographic

Studies from Asia, Oceania, and the New World. Raymond D. Fogelson and Richard

N. Adams, eds. Pp. 141–151. New York: Academic Press.

Boster, James S., 1985 "Requiem for the Omniscient Informant": There's Life in the Old

Girl Yet. In Directions in Cognitive Anthropology. Janet W. D. Dougherty, ed. Pp. 177–

197. Urbana: University of Illinois Press.

Bourdieu, Pierre, 1990 The Logic of Practice. Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Bransford, John D., with Ann L. Brown and Rodney R. Cocking, eds., 2000 How People

Learn: Brain, Mind, Experience, and School, Expanded Edition. Washington, DC: National

Academy Press.

Bruner, Jerome, 1986 Actual Minds, Possible Worlds. Cambridge, MA: Harvard University

Press.

— 1990 Acts of Meaning. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Clark, Andy, 1997 Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again. Cambridge,

MA: MIT Press.

Cole, Michael, 1996 Cultural Psychology: A Once and Future Discipline. Cambridge, MA:

Harvard University Press.

Csikzentmihalyi, Mihaly, 1996 Creativity: Flow and the Discovery of Invention. New York:

Harper Collins.

D'Andrade, Roy, 1981 The Cultural Part of Cognition. Cognitive Science 5: 179–195.

— 1995 The Development of Cognitive Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.

Evans-Pritchard, E. E., 1937 Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande. Oxford: Clarendon Press.

Fauconnier, Gilles, and Mark Turner, 2002 The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities. New York: Basic Books.

Frake, Charles O., 1961 The Diagnosis of Disease among the Subanun of Mindanao. American Anthropologist 63: 113–132.

— 1969 [1962] The Ethnographic Study of Cognitive Systems. In Cognitive Anthropology. S. A. Tyler, ed. Pp. 28–41. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Gardner, Howard, 1985 The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution. New York: Basic Books.

Garro, Linda C., 1986 Intracultural Variation in Folk Medical Knowledge: A Comparison between Curers and Non-Curers. American Anthropologist 88: 351–370.

— 1988 Explaining High Blood Pressure: Variation in Knowledge about Illness. American Ethnologist 15: 98–119.

— 1990 Continuity and Change: The Interpretation of Illness in an Anishinaabe (Ojibway) Community. Culture, Medicine and Psychiatry 14: 417–454.

— 1998a On the Rationality of Decision Making Studies: Part 1: Decision Models of Treatment Choice. Medical Anthropology Quarterly 12: 319–340.

— 1998b On the Rationality of Decision Making Studies: Part 2: Divergent Rationalities. Medical Anthropology Quarterly 12: 341–355.

— 2000a Remembering What One Knows and the Construction of the Past: A Comparison of Cultural Consensus Theory and Cultural Schema Theory. Ethos 28: 275–319.

— 2000b Cultural Knowledge as Resource in Illness Narratives: Remembering through Accounts of Illness. In Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing. Cheryl Mattingly and Linda C. Garro, eds. Pp. 70–87. Berkeley: University of California Press.

— 2001 The Remembered Past in a Culturally Meaningful Life: Remembering as Cultural,

Social, and Cognitive Process. In The Psychology of Cultural Experience. Carmella C. Moore and Holly M. Mathews, eds. Pp. 105–147. Cambridge: Cambridge University Press.

— 2002 Hallowell's Challenge: Explanations of Illness and Cross-Cultural Research. Anthropological Theory 2: 77–97.

— 2003 Narrating Troubling Experiences. Transcultural Psychiatry 40: 5–44.

Garro, Linda C., and Cheryl Mattingly, 2000 Narrative as Construct and Construction. In Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing. Cheryl Mattingly and Linda Garro, eds. Pp. 1–49. Berkeley: University of California Press.

Good, Byron, 1994 Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective. Cambridge: Cambridge University Press.

Good, Byron, and Mary-Jo D. Good, 2000 "Fiction" and "Historicity" in Doctors' Stories: Social and Narrative Dimensions of Learning Medicine. In Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing. Cheryl Mattingly and Linda Garro, eds. Pp. 50–69. Berkeley: University of California Press.

Goodenough, Ward H., 1957 Cultural Anthropology and Linguistics. In Report of the Seventh Annual Round Table Meeting in Linguistics and Language Study. P. Garvin, ed. Monograph Series on Language and Linguistics, 9. Washington, DC: Georgetown University.

— 1981 Culture, Language, and Society, 2nd edn. Menlo Park: Benjamin/Cummings Publishing.

Goodwin, Charles, 1994 Professional Vision. American Anthropologist 96: 606–633.

Goodwin, Marjorie H., 1990 He-Said-She-Said: Talk as Social Organization Among Black Children. Bloomington: Indiana University Press.

Hallowell, A. Irving, 1955 Culture and Experience. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hannerz, Ulf, 1992 Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning. New York: Columbia University Press.

— 1996 Transnational Connections: Culture, People, Places. London: Routledge.

Hollan, Douglas, 1988 Pockets Full of Mistakes: The Personal Consequences of Religious Change in a Toraja Village. Oceania 58: 275–289.

Hutchins, Edwin, 1995 Cognition in the Wild. Cambridge, MA: MIT Press.

Jahoda, Gustav, 1982 Psychology and Anthropology: A Psychological Perspective. London: Academic Press.

Lucy, John A., 1996 The Scope of Linguistic Relativity: An Analysis and Review of Empirical Research. In Rethinking Linguistic Relativity. John J. Gumperz and S. C. Levinson, eds. Pp. 37–69. Cambridge: Cambridge University Press.

Luhrmann, Tanya, 1989 Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Neisser, Ulric, 1976 Cognition and Reality. San Francisco: W. H. Freeman.

Ochs, Elinor, and Lisa Capps, 2001 Living Narrative: Creating Lives in Everyday Storytelling. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Price-Williams, Douglas R., 1980 Anthropological Approaches to Cognition and their Relevance to Psychology. In Handbook of Cross-Cultural Psychology Vol. 4: Basic Processes. H. C. Triandis and W. Lonner, eds. Pp. 155–184. Boston, MA: Allyn and Bacon.

Quinn, Naomi, and Dorothy Holland, 1987 Culture and Cognition. In Cultural Models in Language and Thought. Dorothy Holland and Naomi Quinn, eds. Pp. 3–40. Cambridge: Cambridge University Press.

Robbins, Joel, 1997 "When Do You Think the World Will End?": Globalization, Apocalypticism, and the Moral Perils of Fieldwork in "Last New Guinea." Anthropology and Humanism 22: 6–30.

Romney, A. Kimball, with Susan C. Weller and William H. Batchelder, 1986 Culture as Consensus: A Theory of Culture and Informant Accuracy. American Anthropologist 88: 313–338.

Salomon, Gavriel, ed., 1993 Distributed Cognitions: Psychological and Educational Considerations.

Cambridge: Cambridge University Press.

Sapir, Edward, 1985a [1927] The Unconscious Patterning of Behavior in Society. In Edward Sapir: Selected Writings. D. G. Mandelbaum, ed. Pp. 544–559. Berkeley: University of California Press.

Sapir, Edward, 1985b [1938] Why Cultural Anthropology Needs the Psychiatrist. In Edward Sapir: Selected Writings. D. G. Mandelbaum, ed. Pp. 569–577. Berkeley: University of California Press.

Shore, Brad 1996 Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning. New York: Oxford University Press.

Shweder, Richard, 1984 Anthropology's Romantic Rebellion against the Enlightenment, or There's More to Thinking than Reason and Evidence. In Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion. Richard Shweder and Robert LeVine, eds. Pp. 27–66. Cambridge: Cambridge University Press.

Strauss, Claudia, and Naomi Quinn, 1997 A Cognitive Theory of Cultural Meaning. Cambridge: Cambridge University Press.

Tomasello, Michael, 1999 The Cultural Origins of Human Cognition. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Young, James C., and Linda C. Garro, 1994 [1981] Medical Choice in a Mexican Village. Prospect Heights, IL: Waveland.

Bruner, Jerome S., 1975 From Communication to Language. Cognition 3: 255–287.

— 1983 Child Talk. New York: W. W. Norton.

Bruner, Jerome S., with Rose R. Olver and Patricia M. Greenfield, eds., 1966 Studies in Cognitive Growth. New York: John Wiley.

Eckensberger, L. H., and R. F. Zimba, 1997 The Development of Moral Judgment. In Handbook of Cross-Cultural Psychology, Vol. 2: Basic Processes and Human Development. John W. Berry, Pierre R. Dasen, and T. S. Saraswathi, eds. Pp. 299–338. Boston, MA: Allyn and Bacon.

Edwards, C. P., 1987 Culture and the Construction of Moral Values: A Comparative Ethnography of Moral Encounters in Two Cultural Settings. In The Emergence of Morality in Young Children. Jerome Kagan and Sharon Lamb, eds. Pp. 123–154. Chicago: University of Chicago Press.

Gay, John, and Michael Cole, 1967 The New Mathematics and an Old Culture: A Study of Learning among the Kpelle of Liberia. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Greenfield, Patricia M., 1966 On Culture and Conservation. In Studies in Cognitive Growth. Jerome S. Bruner, Rose R. Olver, and Patricia M. Greenfield, eds. Pp. 225–256. New York: John Wiley.

— 1984 Mind and Media: The Effects of Television, Video Games, and Computers. Cambridge, MA: Harvard University Press.

— 1994 Independence and Interdependence as Developmental Scripts: Implications for Theory, Research, and Practice. In Cross-Cultural Roots of Minority Child Development. Patricia M. Greenfield and Rodney R. Cocking, eds. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

— 1997 You Can't Take It with You: Why Ability Assessments Don't Cross Cultures. American Psychologist 52: 1115–1124.

— 1998 The Cultural Evolution of IQ. In The Rising Curve: Long-Term Gains in IQ and

Related Measures. U. Neisser, ed. Pp. 81–123. Washington, DC: American Psychological Association.

— 1999 Cultural Change and Human Development. In New Directions in Child and Adolescent Development, Vol. 83. Elliot Turial, ed. Pp. 37–60. San Francisco: Jossey-Bass.

— 2000 History, Culture, Learning, and Development. Cross-Cultural Research 34 (4): 351–74.

Greenfield, Patricia M., and Carla P. Childs, 1977 Weaving, Color Terms and Pattern Representation: Cultural Influences and Cognitive Development Among the Zinacantecos of Southern Mexico. Inter-American Journal of Psychology 11: 23–48.

Greenfield, Patricia M., and Rodney R. Cocking, eds., 1994 Cross-Cultural Roots of Minority Child Development. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

— eds., 1996 Interacting with Video. Norwood, NJ: Ablex.

Greenfield, Patricia M., with H. Keller, A. Fuligni, and Ashley Maynard, 2003 Cultural Pathways through Universal Development. Annual Review of Psychology 54: 461–490.

Greenfield, Patricia M., and Jean Lave, 1982 Cognitive Aspects of Informal Education. In Cultural Perspectives on Child Development. D. Wagner and H. Stevenson, eds. Pp. 181–207. San Francisco: Freeman.

Greenfield, Patricia M., with Ashley Maynard, Christopher Boehm, and E. Yut, 2000 Cultural Apprenticeship and Cultural Change: Tool Learning and Imitation in Chimpanzees and Humans. In Biology, Brains, and Behavior. Sue T. Parker, Jonas Langer, and Michael L. McKinney, eds. Pp. 237–277. Santa Fe, NM: SAR Press.

Greenfield, Patricia M., with Blanca Quiroz, and Catherine Raeff, 2000 Cross-Cultural Conflict and Harmony in the Social Construction of the Child. In New Directions in Child Development. Sara Harkness, Catherine Raeff, and Charles R. Super, eds. Pp. 93–108. San Francisco: Jossey-Bass.

Greenfield, Patricia M., L. C. Reich, and Rose R. Olver, 1966 On Culture and Equivalence: II. In Studies in Cognitive Growth. Jerome S. Bruner, Rose R. Olver, and Patricia M. Greenfield et al., eds. Pp. 270–318. New York: John Wiley.

Greenfield, Patricia M., and Joshua H. Smith, 1976 The Structure of Communication in Early

Language Development. New York: Academic Press.

Guberman, S. R. and Patricia M. Greenfield, 1991 Learning and Transfer in Everyday Cognition.

Cognitive Development 6: 244–260.

Harkness, Sara, with Charles M. Super, and N. Van Tijen, 2000 Individualism and the

“Western Mind” Reconsidered: American and Dutch Parents’ Ethnotheories of the Child.

In New Directions in Child Development. Sara Harkness, Catherine Raeff, and Charles R.

Super, eds. Pp. 23–39. San Francisco: Jossey-Bass.

Lave, Jean, 1977 Tailor-Made Experiments and Evaluating the Intellectual Consequences of

Apprenticeship Training. Anthropology and Education Quarterly 8: 177–180.

Markus, H. and S. Kitayama, 1991 Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion,

and Motivation. Psychological Review 98: 224–253.

Miller, J. G. and S. Luthar, 1989 Issues of Interpersonal Accountability and Responsibility: A

Comparison of Indians’ and Americans’ Moral Judgments. Social Cognition 3: 237–261.

Ochs, Elinor, with Bambi B. Schieffelin, and M. L. Platt, 1979 Propositions Across Utterances

and Speakers. In Developmental Pragmatics. Elinor Ochs and Bambi B. Schieffelin,

eds. Pp. 251–268. New York: Academic Press.

Piaget, Jean, and B. Inhelder, 1962 Le Développement des quantités physiques chez l’enfant,

2nd revd. edn. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé.

Price-Williams, Douglas, 1961 A study concerning concepts of conservation of quantities

among primitive children. Acta Psychologica 18, 297–305.

Price-Williams, Douglas, W. Gordon, and M. Ramirez, 1967 Manipulation and Conservation:

A Study of Children from Pottery-making Families in Mexico. Paper presented at Memorias

del XI Congreso Interamericano de Psicologia, Mexico City.

Raeff, Catherine, with Patricia M. Greenfield and Blanca Quiroz, 2000 Developing Interpersonal

Relationships in the Cultural Contexts of Individualism and Collectivism. In New

Directions in Child Development. Sara Harkness, Catherine Raeff, and Charles R. Super, eds. Pp. 59–74. San Francisco: Jossey-Bass.

Raeff, Catherine, Patricia M. Greenfield, and Blanca Quiroz, In press Developing Personal Achievement in the Cultural Contexts of Individualism and Collectivism. In Bridging Cultures in Latino Immigrant Education: From Research to Practice. New York: Russell Sage Foundation.

Rogoff, Barbara, 1990 Apprenticeship in Thinking: Cognitive Development in Social Context. New York: Oxford University Press.

Rogoff, Barbara and Jean Lave, 1984 Everyday Cognition. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rosch, E. H. 1973 Natural categories. Cognitive Psychology 4, 328–350.

Schliemann, A., D. Carraher, and S. J. Ceci, 1997 Everyday Cognition. In Handbook of Cross-Cultural Psychology, Vol. 2: Basic Processes and Human Development. John W. Berry, Pierre R. Dasen, and T. S. Saraswathi, eds. Pp. 177–216. Boston, MA: Allyn and Bacon.

Scribner, Sylvia, and Michael Cole, 1981 The Psychology of Literacy. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tomasello, Michael, with A. C. Kruger and H. H. Ratner, 1993 Cultural Learning. Behavioral and Brain Sciences 16: 495–552.

Vygotsky, L. S., 1978 Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Whiten, A., with Jane Goodall, W. McGrew, T. Nishida, V. Reynolds, Y. Sugiyama, C. E. G. Tutin, R. W. Wrangham, and C. Boesch, 1999 Cultures in Chimpanzees. Nature 399: 682–685.

Whiting, B. B., 1976 Unpackaging Variables. In The Changing Individual in a Changing World. K. F. Riegel and J. A. Meacham, eds. Pp. 303–309. Chicago: Aldine.

Appadurai, Arjun, 1981 The Past is a Scarce Resource. MAN 16 (2): 210-19.

Bakhurst, David, 1990 Social Memory in Soviet Thought. In Collective Remembering. David Middleton and Derek Edwards, eds. Pp. 203-226. London: Sage.

Bartlett, Fredrick, 1995 [1932] Remembering: A Study in Experimental Social Psychology. Cambridge: Cambridge University Press.

Bloch, Maurice, 1998 How We Think They Think. Boulder, CO: Westview Press.

Carruthers, Mary, 1990 The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture. Cambridge:

Cambridge University Press.

Cole, Jennifer, 2001 Forget Colonialism? Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar. Berkeley: University of California Press.

Feeley-Harnik, Gillian, 1990 Finding Memories in Madagascar. In Images of Memory: On Remembering and Representation. Susanne Kuchler and Walter Melion, eds. Pp. 121-140. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Fussell, Paul, 2000 [1975] The Great War and Modern Memory. Oxford: Oxford University Press.

Hacking, Ian, 1996 Memory Sciences, Memory Politics. In Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory. Paul Antze and Michael Lambek, eds. Pp. 67-87. London: Routledge.

Halbwachs, Maurice, 1980 [1950] The Collective Memory. New York: Harper and Row.

Holquist, Michael, 1981 The Politics of Representation. In Allegory and Representation. Stephen Greenblatt, ed. Pp. 163-183. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Hutchins, Edward, 1999 Cognitive Artifacts. In The MIT Encyclopedia of Cognitive Science. Robert A. Wilson and Frank C. Keil, eds. Pp. 126-127. Cambridge, MA: MIT Press.

Kenny, Michael, 1999 A Place for Memory: The Interface between Individual and Collective History. Comparative Studies in Society and History 41 (3): 420-437.

Klein, Kerwin, 2000 On the Emergency of Memory in Historical Discourse. Representations 69 (winter): 127-150.

Kundera, Milan, 1981 The Book of Laughter and Forgetting. New York: Alfred A. Knopf.

Larson, Pier, 2000 History and Memory in the Age of Enslavement: Becoming Merina in

Highland Madagascar, 1770-1822. Portsmouth, NH: Heinemann.

Matsuda, Matt, 1996 The Memory of the Modern. New York: Oxford University Press.

Middleton, David, and Charles Crook, 1996 Bartlett and Socially Ordered Consciousness: A Discursive Perspective, Comments on Rosa. Culture and Psychology 2: 379-396.

Middleton, David, and Derek Edwards, 1990 Conversational Remembering: A Social, Psychological Approach. In Collective Remembering. David Middleton and Derek Edwards, eds. Pp. 23-45. London: Sage.

Miller, George, 1956 The Magical Number Seven, Plus or Minus Two: Some Limits on Our Capacity for Processing Information. Psychological Review 63 (2): 81-97.

Nora, Pierre, 1989 Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. Representations, 26: 7-25.

Saloman, Gavriel, ed., 1993 Distributed Cognitions: Psychological and Educational Considerations. Cambridge: Cambridge University Press.

Schudson, Michael, 1997 Lives, Laws and Language: Commemorative versus Non-Commemorative Forms of Effective Public Memory. Communication Review 2 (1): 3-17.

Schwartz, Barry, 1996 Memory as a Cultural System: Abraham Lincoln in World War II. American Sociological Review 61 (October): 908-927.

Shaw, Rosalind, 2002 Memories of the Slave Trade: Divination and Atlantic Modernity in Sierra Leone. Chicago: University of Chicago Press.

Steedly, Mary Margaret, 2000 Modernity and the Memory Artist: The Work of Imagination in Highland Sumatra, 1947-1995. Comparative Studies in Social History 42 (4): 811-846.

Stoler, Ann, and Karen Strassler, 2000 Castings for the Colonial?: Memory Work in “New Order” Java. Comparative Studies in Society and History 42 (1): 4-48.

Strauss, Claudia, 1992 Models and Motives. In Human Motives and Cultural Models. Roy D’Andrade and Claudia Strauss, eds. Pp. 1-20. Cambridge: Cambridge University Press.

Voloshinov, V. N., 1976 Freudianism: A Marxist Critique. R. Titunik, trans. New York: Academic Press.

— 1986 [1929] Marxism and the Philosophy of Language. Laddislav Matejka and I. R. Titunik, trans. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Vygotsky, Lev, 1978 Mind in Society. In The Development of Higher Psychological Processes.

Michael Cole, Vera John-Steiner, Sylvia Scribner, and Ellen Souberman, eds. Cambridge, MA: Harvard University Press.

White, Geoffrey, 2000a Emotional Remembering: The Pragmatics of National Memory. Ethos 27 (4): 505-529.

— ed., 2000b Histories and Subjectivities. Theme Issue. Ethos 28 (4): 493-510.

Yates, Frances, 1966 The Art of Memory. Chicago: University of Chicago Press.

Young, Allan, 1995 The Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Young, James, 1992 The Counter-Monument: Memory against Itself in Germany Today. Critical Inquiry 18 (winter): 267-296.

Abu-Lughod, Lila, 2000 Modern Subjects: Egyptian Melodrama and Postcolonial Difference. In Questions of Modernity. T. Mitchell, ed. Pp. 87–114. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Anderson, Benedict, 1991 Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso.

Banerjee, Sumanta, 1989 Marginalization of Women's Popular Culture in Nineteenth-Century Bengal. In Recasting Women: Essays in Colonial History. K. Sangari and S. Vaid, eds. Pp. 127–179. New Delhi: Kali for Women.

Beeman, William O., 1988 The Many Forms of Ta'ziyeh. In Ta'ziyeh: Ritual and Popular Beliefs in Iran. M. C. Riggio, ed. Hartford, CT: Trinity College Press.

Berman, Marshall, 1982 All that Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity. New York: Simon and Schuster.

Blankenburg, W., 1991 [1971] Le Perte de l'évidence naturelle. J.-M. Azorin and Y. Totoyan, trans. Paris: Presses Universitaires de France.

Bruner, Jerome, 1990 Acts of Meaning. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Childs, Peter, 2000 Modernism. London: Routledge.

Chu, Henry, 2000 Tian-ah! Kenny Bei Guadiao! Los Angeles Times. December 20.

Corin, Ellen, and Gilles Lauzon, 1994 From Symptoms to Phenomena: The Articulation of the Experience in Schizophrenia. Journal of Phenomenological Psychology 25 (1): 3–50.

Debord, Guy, 1994 The Society of the Spectacle. D. Nicholson-Smith, trans. New York: Zone Books.

Erlmann, Veit, 1999 Music, Modernity, and the Global Imagination: South Africa and the West. New York: Oxford University Press.

Foucault, Michel, 1990 [1978] The History of Sexuality: An Introduction. R. Hurley, trans. New York: Vintage.

Ghattas, Kim, 2001 Lebanon-Religion: Blood Flows in Commemoration of Imam Husayn.

Globalinfo (an online news source at globalinfo.org), Article 6008. April 2.

Good, Byron J., 1994 Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective. Cambridge: Cambridge University Press.

Good, Mary-Jo Delvecchio, and Byron Good, 1988 Ritual, the State, and the Transformation of Emotional Discourse in Iranian Society. Culture, Medicine, and Psychiatry 12: 48–63.

Grima, Benedict, 1991 The Role of Suffering in Women's Performances of Paxto. In Gender, Genre, and Power in South Asian Expressive Traditions. Arjun Appadurai, Frank Korom, and Margaret Mills, eds. Pp. 79–101. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hegland, Mary Elaine, 1998 Flagellation and Fundamentalism: (Trans)forming Meaning, Identity, and Gender Through Pakistani Women's Rituals of Mourning. American Ethnologist 25 (2): 240–266.

Jacquemet, Marco, 2003 Transidiomatic Practices: Language in the Age of Globalization. Paper presented at the meetings of the International Pragmatics Association, Toronto, Canada.

Jerison, Harry J., 1976 Paleoneurology and the Evolution of Mind. Scientific American 234: 90–101.

Keane, Webb, 1997 From Fetishism to Sincerity: On Agency, the Speaking Subject, and their Historicity in the Context of Religious Conversion. Comparative Studies in Society and History 39 (4): 674–93.

Kuipers, Joel C., 1998 Language, Identity, and Marginality in Indonesia: The Changing Nature of Ritual Speech on the Island of Sumba. Cambridge: Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, Claude, 1963 Structural Anthropology. New York: Basic Books.

Lyotard, Jean-François, 1984 The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. G. Bennington and B. Massumi, trans. Minneapolis: University of Minnesota Press.

McLaren, Ann, 2000a The Oral and Ritual Culture of Chinese Women: Bridal Lamentations of Nanhui. Asian Folklore Studies 59 (2): 205–238.

— 2000b The Grievance Rhetoric of Chinese Women: From Lamentation to Revolution. Intersections 4: Displacements, Transitions and Diasporas. Electronic Document. http://

wwwsshe.murdoch.edu.au/intersections/issue4/mclaren.html.

Mannan, Qazi Abdul, 1966 The Emergence and Development of DobhARi Literature in Bengal (up to 1855 AD). Dhaka: Department of Bengali and Sanskrit, University of Dacca.

Mitchell, Timothy, 2000 Introduction. In Questions of Modernity. T. Mitchell, ed. Pp. xi–xxvii. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mueggler, Erik, 2001 The Age of Wild Ghosts: Memory, Violence, and Place in Southwest China.

Berkeley: University of California Press.

Ochs, Elinor, 2004 Narrative Lessons. In A Companion to Linguistic Anthropology. Alessandro Duranti, ed. Pp. 269–289. Oxford: Blackwell.

Ochs, Elinor, and Lisa Capps, 1996 Narrating the Self. Annual Review of Anthropology 25: 19–43.

— 2001 Living Narrative: Creating Lives in Everyday Storytelling. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Pandolfo, Stefania, 2000 The Thin Line of Modernity: Some Moroccan Debates on Subjectivity. In Questions of Modernity, Vol. 11: Contradictions of Modernity. T. Mitchell, ed. Pp. 115–147. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Pinault, David, 1999 Shia Lamentation Rituals and Reinterpretations of the Doctrine of Intercession:

Two Cases from Modern India. History of Religions 38 (3): 285–305.

Reiser, Stanley, 1987 Medicine and the Reign of Technology. Cambridge: Cambridge University Press.

Robbins, Joel, 2002 God is Nothing But Talk: Modernity, Language and Prayer in a Papua New Guinea Society. American Anthropologist 103 (4): 901–912.

Rosenblatt, Paul C., with Patricia Walsh and Douglas A. Jackson, 1976 Grief and Mourning. New Haven, CT: HRAF Press.

Santner, Eric L., 1990 Stranded Objects: Mourning, Memory, and Film in Postwar Germany. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Sass, Louis Arnorsson, 1992 Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought. New York: Basic Books.

Schieffelin, Bambi B., 2000 Introducing Kaluli Literacy: A Chronology of Influences. In Regimes of Language. Paul Kroskrity, ed. Pp. 293–327. Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Slyomovics, Susan 1987 The Death-Song of 'Amir Khafaji': Puns in an Oral and Printed Episode of Sirat Bani Hilal. Journal of Arabic Literature 18: 62–78.

Thompson, John B., 1996 Tradition and Self in a Mediated World. In Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity. P. Heelas, S. Lash, and P. Morris, eds. Pp. 89–108. Oxford: Blackwell.

Urban, Greg, 1996 Metaphysical Community: The Interplay of the Senses and the Intellect. Austin: University of Texas Press.

— 2001 Metaculture. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Vaudeville, Charlotte, 1986 BArahmAsA in Indian Literatures: Songs of the Twelve Months in Indo-Aryan Literatures. Delhi: Motilal Banarsidass.

Weber, Max, 1958 [1920–1] The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. T. Parsons, trans. New York: Charles Scribners' Sons.

Wickett, Elizabeth, 1993 "For Our Destinies": The Funerary Lament of Upper Egypt. Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania.

Wikan, Unni, 1990 Managing Turbulent Hearts: A Balinese Formula for Living. Chicago: University of Chicago Press.

Wilce, James M., 1998 Eloquence in Trouble: The Poetics and Politics of Complaint in Rural Bangladesh. New York: Oxford University Press.

— 1999 Healing. In Language Matters in Anthropology: A Lexicon for the Millennium. Theme issue. Journal of Linguistic Anthropology 9 (1): 93–95.

— 2000 The Poetics of "Madness": Shifting Codes and Styles in the Linguistic Construction of Identity in Matlab, Bangladesh. Cultural Anthropology 15 (1): 3–34.

— 2001 Genres of Memory and the Memory of Genres: "Forgetting" Lament in Bangladesh.

Comparative Studies in Society and History 44 (1): 159–185.

— 2004 Madness, Fear, and Control in Bangladesh: Clashing Bodies of Knowledge-Power. Medical Anthropology Quarterly. Special Issue: Illness and Illusions of Control 18 (3): 357–375.

Appadurai, Arjun, 1990 Disjunction and Difference in the Global Cultural Economy. Public Culture 2: 1–24.

Barnes, Colin, with Geoff Mercer and Tom Shakespeare, 1999 Exploring Disability: A Sociological Introduction. Cambridge: Polity Press.

Bickenbach, J. E., 2001 Disability Human Rights, Law, and Policy. In Handbook of Disability Studies. Gary Albrecht, Katherine Seelman, and Michael Bury, eds. Pp. 565–584. Thousand Oaks, CA: Sage.

Charlton, James, 1998 Nothing About Us Without Us: Disability Oppression and Empowerment. Berkeley: University of California Press.

Comaroff, Jean, and John Comaroff, 1992 Ethnography and the Historical Imagination. Boulder, CO: Westview Press.

DAA, 1998 Are Disabled People Included? London: Disability Awareness in Action.

French, Leslie, 1994 The Political Economy of Injury and Compassion: Amputees on the Thai–Cambodia Border. In Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Health. Thomas J. Csordas, ed. Pp. 69–99. Cambridge: Cambridge University Press.

Geertz, Clifford, 1966 Religion as a Cultural System. In Anthropological Approaches to the Study of Religion. M. Banton, ed. Pp. 1–46. London: Tavistock.

Hage, Ghassan, 2002 Against Paranoid Nationalism: Searching for Hope in a Shrinking Society. Sydney: Pluto Press.

Ingstad, Benedicte, 1995 Mpho ya Modimo – a gift from God: Perspectives on "Attitudes" toward Disabled Persons. In Disability and Culture. Benedicte Ingstad and Susan Reynolds Whyte, eds. Pp. 246–263. Berkeley: University of California Press.

— 1997 Community-Based Rehabilitation in Botswana: The Myth of the Hidden Disabled. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.

— 2001 Disability in the Developing World. In Handbook of Disability Studies. Gary Albrecht, Katherine Seelman, and Michael Bury, eds. Pp. 772–792. London: Sage.

Ingstad, Benedicte, and Susan Reynolds Whyte, eds., 1995 Disability and Culture. Berkeley: University of California Press.

Jacobsen, C., 2000 Giving All Children a Chance: A Study of Personhood, Childhood, and Educational Integration for Children with Mental Disabilities in Uganda. Master's thesis, University of Copenhagen.

Kleinman, Arthur, and Joan Kleinman, 1997 The Appeal of Experience, The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times. In Social Suffering. Arthur Kleinman, Veena Das, and Margaret Lock, eds. Berkeley: University of California Press.

Murphy, Roger, 1987 The Body Silent. New York: Henry Holt.

Ravaud, J. F., and Henri Jacques Stiker, 2001 Inclusion/exclusion: An Analysis of Historical and Cultural Meanings. In Handbook of Disability Studies. Gary Albrecht, Katherine Seelman, and Michael Bury, eds. Pp. 490–512. London: Sage.

Republic of Uganda, 1995 Constitution of the Republic of Uganda. Kampala: Government of Uganda.

Silla, E., 1998 People Are Not the Same: Leprosy and Identity in Twentieth-Century Mali. Portsmouth, NH: Heinemann.

Stiker, Henri-Jacques, 1982 Corps infirmes et sociétés. Paris: Aubier Montaigne.

— 1999 A History of Disability. W. Sayers, trans. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Tsing, Anna, 2000 The Global Situation. Cultural Anthropology 15 (2000): 327–360.

Vaughan, Megan, 1991 Curing their Ills: Colonial Power and African Illness. Cambridge: Polity Press.

Watts, Sheldon J., 1997 Epidemics and History: Disease, Power, and Imperialism. New Haven, CT: Yale University Press.

Whiteford, L. M., and L. Manderson, eds., 2000 Global Health Policy, Local Realities: The Fallacy of the Level Playing Field. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Whyte, Susan Reynolds, 1995 Disability Between Discourse and Experience. In Disability

and Culture. Benedicte Ingstad and Susan Reynolds Whyte, eds. Pp. 267–291. Berkeley: University of California Press.

— 2001 Subjectivity and Subjunctivity: Hoping for Health in Eastern Uganda. In Postcolonial African Subjectivities. Richard Werbner, ed. Pp. 171–190. London: Zed Press.

Williams, G., 2001 Theorizing Disability. In Handbook of Disability Studies. Gary Albrecht, Katherine Seelman, and Michael Bury, eds. Pp. 123–144. London: Sage.

Identity

Anderson, Benedict, 1983 Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso.

Barth, Fredrik, 1969 Introduction. In Ethnic Groups and Boundaries. Fredrik Barth, ed. Pp. 9-38. Boston, MA: Little, Brown.

Bateson, Gregory, 1972 [1960] Minimal Requirements for a Theory of Schizophrenia: Steps to an Ecology of Mind. New York: Ballantine.

Bloch, Maurice E. F., 1998 How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy. Boulder, CO: Westview Press.

Chodorow, Nancy J., 1999 The Power of Feelings: Personal Meaning in Psychoanalysis, Gender, and Culture. New Haven, CT: Yale University Press.

Clifford, James, and George E. Marcus, eds., 1986 Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.

Cohen, Anthony P., 1994 Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity. London: Routledge.

Cohen, Anthony P., and Nigel Rapport, eds., 1995 Questions of Consciousness. London: Routledge.

D'Andrade, Roy, 1995 The Development of Cognitive Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.

de Beauvoir, Simone, 1957 [1949] Le Deuxieme Sexe/The Second Sex. Trans. H. M. Parshley. New York: Bantam Books.

di Leonardo, Micaela, 1991 Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era. Berkeley, CA: University of California Press.

Field, Norma, 1993 In the Realm of a Dying Emperor: Japan at Century's End. New York: Vintage Books.

Foucault, Michel, 1990 [1976] The History of Sexuality, Vol. 1. Robert Hurley, trans. New

York: Vintage Books.

Geertz, Clifford, 1973 The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.

Hallowell, A. Irving, 1988 [1954] The Self and its Behavioral Environment. In Culture and Experience. Pp. 75-110. Prospect Heights, IL: Waveland Press.

Handler, Richard, 1988 Nationalism and the Politics of Culture in Quebec. Madison: University of Wisconsin Press.

Harvey, David, 1989 The Condition of Postmodernity. Oxford: Blackwell.

Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, eds., 1983 The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press.

Hollan, Douglas, 1997 The Relevance of Person-Centered Ethnography to Cross-Cultural Psychiatry. Transcultural Psychiatry 34 (2): 219-234.

Holland, Dorothy, and Jean Lave, eds., 2001 History in Person. Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Jameson, Fredric, 1991 Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism. Durham, NC: Duke University Press.

Karakasidou, Anastasia N., 1997 Fields of Wheat, Hills of Blood: Passages to Nationhood in Greek Macedonia, 1870-1990. Chicago: University of Chicago Press.

Leach Edmund R., 1977 [1954] Political Systems of Highland Burma. London: Athlone Press.

Levy Robert I., 1994 Person-Centered Anthropology. In Assessing Cultural Anthropology. Robert Borofsky, ed. Pp. 180-189. New York: McGraw-Hill.

Linger, Daniel T., 1994 Has Culture Theory Lost Its Minds? Ethos 22 (3): 284-315.

— 2001 No One Home: Brazilian Selves Remade in Japan. Stanford, CA: Stanford University Press.

Lutz, Catherine A., 1988 Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory. Chicago: University of Chicago Press.

Malinowski, Bronislaw, 1955 [1927] Sex and Repression in Savage Society. New York: Meridian Books.

Mead, Margaret, 1961 [1928] Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive

Youth for Western Civilization. New York: Dell.

Mitchell, J. Clyde, 1956 The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia. Rhodes-Livingstone Papers No. 27. Manchester: Manchester University Press.

Ortner, Sherry B. 1996 Making Gender: The Politics and Erotics of Culture. Boston, MA: Beacon Press.

Parish, Steven M., 1996 Hierarchy and Its Discontents: Culture and the Politics of Consciousness in Caste Society. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Rapport, Nigel, 1997 Transcendent Individual: Towards a Literary and Liberal Anthropology. London: Routledge.

Rapport, Nigel, and Joanna Overing, 2000 Individuality. In Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts. Pp. 185-195. London: Routledge.

Rosaldo, Michelle, and Louis Lamphere, eds. 1974 Woman, Culture, and Society. Stanford, CA: Stanford University Press.

Sapir, Edward, 1917 Do We Need a "Superorganic"? American Anthropologist 19: 441-447.

— 1949a [1938] Why Cultural Anthropology Needs the Psychiatrist. In Selected Writings in Language, Culture, and Personality. Pp. 569-577. Berkeley: University of California Press.

— 1949b [1939] Psychiatric and Cultural Pitfalls in the Business of Getting a Living. In Selected Writings in Language, Culture, and Personality. Pp. 578-589. Berkeley: University of California Press.

Schneider, David M., 1980 [1968] American Kinship: A Cultural Account. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Schwartz, Theodore, 1978 Where is the Culture? Personality as the Distributive Locus of Culture. In The Making of Psychological Anthropology. George D. Spindler, ed. Pp. 419-441. Berkeley: University of California Press.

Shore, Bradd, 1996 Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning. New York: Oxford University Press.

Sökefeld, Martin, 1999 Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology. Current Anthropology

40 (4): 417-447.

Sperber, Dan, 1996 Explaining Culture: A Naturalistic Approach. Oxford: Blackwell.

Spiro, Melford E., 1993 Is the Western Conception of the Self “Peculiar” within the Context

of World Cultures? Ethos 21 (2): 107-154.

Strauss, Claudia, 1997 Partly Fragmented, Partly Integrated: An Anthropological Examination

of Postmodern Fragmented Subjects. Cultural Anthropology 12 (3): 362-404.

Strauss, Claudia, and Naomi Quinn, 1997 A Cognitive Theory of Cultural Meaning. Cambridge:

Cambridge University Press.

Wallace, Anthony F. C., 1961 Culture and Personality. New York: Random House

Appadurai, Arjun, 1996 Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Bourdieu, Pierre, 1977 [1972] Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press.
Carrithers, Michael, with Steven Collins and Steven Lukes, eds., 1985 The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History. Cambridge: Cambridge University Press.
Csordas, Thomas, 1994 The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing. Berkeley: University of California Press.
Durkheim, Émile, 1898 “Représentations individuelles et représentations collectives.” Revue de Métaphysique et de Morale 6: 273–302.
— 1915 The Elementary Forms of Religious Life. J. W. Swain, trans. London: George Allen and Unwin.
Durkheim, Émile, and Marcel Mauss, 1903 De Quelques formes primitives de classification: contribution à l’etude des représentations collectives. Année Sociologique 6: 1–72.
Edgerton, Gary, 1994 “A Breed Apart”: Hollywood, Racial Stereotyping, and the Promise of Revisionism in The Last of the Mohicans. Journal of American Culture: Studies of a Civilization 17 (2): 1–20.
Edgerton, Robert, 1967 The Cloak of Competence: Stigma in the Lives of the Mentally Retarded. Berkeley: University of California Press.
Fjellman, Stephen M., 1992 Vinyl Leaves: Walt Disney World and America. Boulder, CO: Westview Press.
Foucault, Michel, 1997 Technologies of the Self. In Essential Works of Foucault, 1954–84, Vol. 1: Ethics: Subjectivity and Truth. Paul Rabinow, ed. Robert Hurley et al., trans. Pp. 223–251. New York: New Press.
Fraser, Steven, ed., 1995 The Bell Curve Wars: Race, Intelligence, and the Future of America. New York: Basic Books.
Friedman, J., 1990 Being in the World: Globalization and Localization. Theory, Culture and Society 7 (2–3): 311–328.
Goffman, Irving, 1963 Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. New York: Simon and Schuster.
Goldman, Irving, 1975 The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought. New York: John Wiley.

Gupta, Akhil, and James Ferguson, 1992 Beyond “Culture”: Space, Identity, and the Politics of Difference. Cultural Anthropology 7 (1): 6–24.
— eds., 1997a Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field of Science. Berkeley:
University of California Press.
— eds., 1997b Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology. Durham, NC: Duke University Press.
Hallowell, A. Irving, 1955 Culture and Experience. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Haraway, Donna, 1991 Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature. New York: Routledge.
Harvey, David, 1989 The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Social Change. Oxford: Blackwell.
— 1991 Flexibility: Threat or Opportunity? Socialist Review 21 (1): 65–77.
Hegel, G. W. F., 1977 [1807] Phenomenology of Spirit. Oxford: Oxford University Press.
Herrnstein, Richard, and Charles Murray, 1994 The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life. New York: Free Press.
Jackson, Michael, 1983a Knowledge of the Body. Man 18: 327–345.
— 1983b Thinking Through the Body: An Essay on Understanding Metaphor. Social Analysis 14: 127–149.
— 1989 Paths Towards a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry. Bloomington: Indiana University Press.
Kenny, Michael G., 1981 Multiple Personality and Spirit Possession. Psychiatry 44: 337–358.
Latour, Bruno, 1987 Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society.
Cambridge, MA: Harvard University Press.
— 1991 We Have Never Been Modern. Catherine Porter, trans. Cambridge, MA: Harvard University Press.
— 1996 Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches. Paris: Synthélabo Groupe.
Leenhardt, Maurice, 1932 Documents Néo-Calédoniens. Universite de Paris. L’Institut d’Ethnologie. Travaux et Mémoires IX. Paris: Institut d’Ethnologie.
— 1937 Gens de la grande terre. Paris: Gallimard.
— 1970 [1942] La Structure de la personne en Mélanésie. Milan: STOA.
Lemert, Charles, 1997 Postmodernism Is Not What You Think. Oxford: Blackwell.
Lock, Margaret, 2002 Twice Dead: The Circulation of Body Parts and Remembrance of Persons. Berkeley: University of California Press.
Lock, Margaret, and C. Honde, 1990 Reaching Consensus about Death: Heart Transplants

and Cultural Identity in Japan. In Social Science Look at Medical Ethics. G. Weisz, ed. Pp. 99–119. Dordrecht: Kluwer Academic.
Mander, Jerry, 1978 Four Arguments for the Elimination of Television. New York: William Morrow.
Martin, Emily, 1994 Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture – From the Days of Polio to the Age of AIDS. Boston, MA: Beacon Press.
Massey, Irving, 1969 The Gaping Pig: Literature and Metamorphosis. Berkeley: University of California Press.
Mauss, Marcel, 1938 Une Catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi." Huxley Memorial Lecture, JRAI 68: 263–281.
— 1973 [1935] Techniques of the Body. Ben Brewster, trans. Economy and Society 2: 70–88.
Mestrovic, Stjepan G., 1992 Durkheim and Postmodern Culture. New York: Aldine de Gruyter.
Napier, A. David, 1986 Masks, Transformation, and Paradox. Berkeley: University of California Press.
— 1992 Foreign Bodies: Performance, Art, and Symbolic Anthropology. Berkeley: University of California Press.
— 2002 The Age of Immunology. Chicago: University of Chicago Press.
— In press (a) Dressed to Kill. In Social and Cultural Lives of Immune Systems. James M. Wilce, Jr., ed. London: Routledge.
— In press (b) The Writing of Passage. In The Wounded Ethnographer. Susan DiGiacomo, ed. London: Routledge.
Needham, Rodney, 1972 Belief, Language, and Experience. Oxford: Blackwell.
Ohnuki-Tierney, Emiko, 1994 Brain Death and Organ Transplantation: Cultural Bases of Medical Technology. Current Anthropology 35 (3): 233–254.
— 2001 Historicization of the Culture Concept. History and Anthropology 12 (3): 213–254.
Ortner, Sherry B., 1984 Theory in Anthropology since the Sixties. Comparative Studies in Society and History 26 (1): 126–166.
— 1995 Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. Comparative Studies in Society and History 37 (1): 173–193.
Payer, Lynn, 1988 Medicine and Culture: Varieties of Treatment in the United States, England, West Germany, and France. New York: Henry Holt.
Perry, John, ed., 1975 Personal Identity. Berkeley: University of California Press.
Phillips, Adam, 1994 On Flirtation. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Pollock, Donald, 1996 Training Tales: US Medical Autobiography. Cultural Anthropology 11 (3): 339–361.
Ricoeur, Paul, 1992 Oneself as Another. Kathleen Blamey, trans. Chicago: University of Chicago Press.

Rodseth, Lars, 1998 Distributive Models of Culture: A Sapirian Alternative to Essentialism. American Anthropologist 100 (1): 55–65.
Scheper-Hughes, Nancy, 2000 The Global Traffic in Human Organs (with comments). Current Anthropology 41 (2): 191–224.
Shapiro, Andrew, 1992 We're Number One: Where America Stands – and Falls – in the New World Order. New York: Random House.
Spencer, Jonathan, 1989 Anthropology as a Kind of Writing. Man 24: 145–164.
Stoller, Paul, 1989a Fusion of the Worlds: An Ethnography of Possession Among the Songhay of Niger. Chicago: University of Chicago Press.
— 1989b The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
— 1997 Sensuous Scholarship. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Taussig, Michael, 1992 The Nervous System. London: Routledge.
— 1993 Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses. London: Routledge.
Turner, Victor, 1977 [1969] The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Ithaca, NY: Cornell University Press.
van Gennep, Arnold, 1960 [1909] The Rites of Passage. Monika Vizedom and Gabrielle Caffee, trans. Chicago: University of Chicago Press.
Weck, Wolfgang, 1976 [1937] Heilkunde und Volkstum auf Bali. Jakarta: P. T. Bap Bali and P. T. Intermasa.
Wikan, Unni, 1996 The Nun's Story: Reflections on an Age-Old, Postmodern Dilemma. American Anthropologist 98 (2): 279–289.

Akhtar, S., 1999 The Immigrant, the Exile, and the Experience of Nostalgia. Journal of Applied Psychoanalytic Studies 1: 123–130.

Bäärnhielm, Sofie, and Solvig Ekblad, 2000 Turkish Migrant Women Encountering Healthcare in Stockholm: A Qualitative Study of Somatization and Illness Meaning. Culture, Medicine, and Psychiatry 24: 431–452.

Baser, Tevfik, 1986 40m2 Deutschland. T. Baser, Director. Hamburg.

Besnier, Niko, 1995 Literacy, Emotion, and Authority: Reading and Writing on a Polynesian Atoll. Cambridge: Cambridge University Press.

Binder-Brynes, K., with A. Elkin, B. Kahana, J. Schmeidler, S. M. Southwick, and R. Yehuda, 1996 Dissociation in Aging Holocaust Survivors. American Journal of Psychiatry 153: 935–940.

Ekman, Paul, 1974 Universal Facial Expressions of Emotion. In Culture and Personality: Contemporary Readings. R. A. LeVine, ed. Pp. 8–15. Chicago: Aldine.

Ewing, Katherine Pratt, 1997 Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, and Islam. Durham NC: Duke University Press.

— 2004 Migration, Identity Negotiation, and Self-Experience. In Worlds on the Move: Globalization, Migration and Cultural Security. J. Friedman, and S. Randeria, eds. London: Taurus.

Fanon, Frantz, 1967 Black Skin, White Masks. C. L. Markmann, trans. New York: Grove Press.

Fassbinder, Rainer Werner, dir., 1989 Angst Essen Seele Auf (Fear eats the soul). New York: New Yorker Video.

Feld, Steven, 1982 Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

— 1995 Wept Thoughts: The Voicing of Kaluli Memories. In South Pacific Oral Traditions.

R. Finnegan and M. Orbell, eds. Bloomington: Indiana University Press.

Gerber, Eleanor, 1985 Rage and Obligation: Samoan Emotion in Conflict. In Person, Self, and Experience: Exploring Pacific Ethnopsychologies. G. M. White and J. Kirkpatrick, eds. Pp. 121–167. Berkeley: University of California Press.

Hall, Stuart, 1997 Introduction: Who Needs Identity? In Questions of Cultural Identity. Stuart Hall, ed. Pp. 1–17. London: Sage.

Hartmann, Heinz, 1964 Essays on Ego Psychology: Selected Problems in Psychoanalytic Theory.

New York: International Universities Press.

Irvine, Judith T., 1990 Registering Affect: Heteroglossia in the Linguistic Expression of Emotion. In Language and the Politics of Emotion. Catherine Lutz and Lila Abu-Lughod, eds. Pp. 126–161. Cambridge: Cambridge University Press.

Kagitçibasi, Çigdem, 1996 The Autonomous-Relational Self: A New Synthesis. European Psychologist 1 (3): 180–186.

Keeler, Ward, 1983 Shame and Stage Fright in Java. Ethos 11: 152–165.

Kohut, Heinz, 1977 The Restoration of the Self. New York: International Universities Press.

Kristeva, Julia, 1982 Powers of Horror: An Essay on Abjection. New York: Columbia University Press.

Leavitt, John, 1996 Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. American Ethnologist 23 (3): 514–539.

Lutz, Catherine A., and Geoffrey M. White, 1986 The Anthropology of Emotion. Annual Reviews in Anthropology 15: 405–436.

Markus, Hazel Rose, and Shinobu Kitayama, 1991 Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation. Psychological Review 98 (2): 224–253.

Mirsky, J., 1991 Language in Migration: Separation–Individuation Conflicts in Relation to the Mother Tongue and the New Language. Psychotherapy 28: 618–624.

Myers, Fred R., 1979 Emotions and the Self: A Theory of Personhood and Political Order

among Pintupi Aborigines. Ethos 7: 343–370.

Nathan, T., 1988 La Migration des ames. Nouvelle revue d'éthnospsychiatrie 11: 25–42.

Navaro-Yashin, Yael, 2002 Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Pang, Keum Young Chung, 1998 Symptoms of Depression in Elderly Korean Immigrants: Narration and the Healing Process. Culture, Medicine, and Psychiatry 22: 93–122.

Reddy, William M., 1999 Emotional Liberty: Politics and History in the Anthropology of Emotions. Cultural Anthropology 14 (2): 256–288.

Rosaldo, Michelle Z., 1980 Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life. Cambridge: Cambridge University Press.

— 1984 Toward an Anthropology of Self and Feeling. In Culture Theory. Richard A. Shweder and Robert A. LeVine, eds. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosaldo, Renato, 1993 [1989] Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis. Boston, MA: Beacon Press.

Rousseau, Cécile, with Taher M. Said, Marie-Josée Gagné, and Gilles Bibeau, 1998 Between Myth and Madness: The Premigration Dream of Leaving among Young Somali Refugees. Culture, Medicine, and Psychiatry 22: 385–411.

Scheper-Hughes, Nancy, 1992 Death Without Weeping: The Violence of Everday Life in Brazil. Berkeley: University of California Press.

Shweder, Richard A., 1991 Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Streit, Ursala, Jean LeBlanc, and Abdelwahed Mekki-Berrada, 1998 A Moroccan Woman Suffering from Depression: Migration as an Attampt to Escape Sorcellerie. Culture, Medicine, and Psychiatry 22: 445–463.

Trawick, Margaret, 1990 The Ideology of Love in a Tamil Family. In Divine Passions: The Social Construction of Emotion in India. Owen M. Lynch, ed. Pp. 37–63. Berkeley: University of California Press.

Urban, Greg, 1988 Ritual Wailing in Amerindian Brazil. American Anthropologist 90: 385–

400.

Waxman, Mayer, 2000 Traumatic Hand-Me-Downs: The Holocaust, Where Does It End? Families in Society: The Journal of Contemporary Human Services 81 (1): 59–64.

Williams, Raymond, 1973 The Country and the City. Oxford: Oxford University Press.

Zˇ

izˇek, Slavoj, 1995 The Sublime Object of Ideology. London: Verso.

Abu-Lughod, Lila, 1987 Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society. Berkeley: University of California Press.

Abu-Lughod, Lila, and Catherine Lutz, 1990 Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life. In Language and the Politics of Emotion. Lila Abu-Lughod and Catherine Lutz, eds. Pp. 1-23. Cambridge: Cambridge University Press.

Besnier, Nikio, 1990 Language and Affect. Annual Review of Anthropology 19: 419-451.

Capps, Lisa, and Elinor Ochs, 1995 Constructing Panic: The Discourse of Agoraphobia. Cambridge, MA: Harvard University Press.

de Mesquita, B. G., 1993 Cultural Variations in Emotions: A Comparative Study of Dutch, Surinamese and Turkish People in the Netherlands. Ph.D. dissertation. University of Amsterdam.

Desjarlais, Robert, and Theresa O'Nell, 2000 The Pragmatic Turn in Psychological Anthropology. Ethos, Special Issue 27 (4).

Edwards, Derek, 1997 Emotion. In Discourse and Cognition. Pp. 170-201. London: Sage.

Hess, U., and G. Kirouac, 2000 Emotion Expression in Groups. In The Handbook of Emotions. M. Lewis and J. Haviland, eds. Pp. 368-381. New York: Guilford Press.

Hochschild, Arlie Russell, 1983 The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling. Berkeley: University of California Press.

Hymes, Dell, 1964 Introduction: Toward Ethnographies of Communication. In The Ethnography of Communication. John Gumperz and Dell Hymes, eds. American Anthropologist, Special Issue: 1-34.

Kemper, Theodore, 2000 The Sociology of Emotions. In The Handbook of Emotions. M. Lewis and J. Haviland, eds. New York: Guilford Press.

Kitayama, Shinobu, and Hazel Markus, 1994 Introduction to Cultural Psychology and Emotion

Research. In Emotion and Culture: Empirical Studies of Mutual Influence. Shinobu Kitayama and Hazel Markus, eds. Pp. 1-19. Washington, DC: American Psychological Association.

Levy, Robert, 1973 Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands. Chicago: University of Chicago Press.

Levy, Robert, and Jane Wellenkamp, 1989 Methodology in the Anthropological Study of Emotion. In Emotion: Theory, Research, and Experience, Vol. 4: The Measurement of Emotions.

Robert Plutchik and Henry Kellerman, eds. New York: Academic Press.

Lewis, Michael, 1992 Shame: The Exposed Self. New York: Free Press.

Lutz, Catherine, 1990 Engendered Emotion: Gender, Power and the Rhetoric of Emotional Control in American Life. In Language and the Politics of Emotion. Lila Abu-Lughod and Catherine Lutz, eds. Pp. 69-91. Cambridge: Cambridge University Press.

Lutz, Catherine, and Lila Abu-Lughod, eds., 1990 Language and the Politics of Emotion. Cambridge: Cambridge University Press.

Lutz, Catherine, and Geoffrey White, 1986 The Anthropology of Emotions. Annual Review of Anthropology 15: 405-436.

Menon, U., and Richard Shweder, 1994 Kali's Tongue: Cultural Psychology and the Power of Shame in Orissa, India. In Emotion and Culture: Empirical Studies of Mutual Influence. Shinobu Kitayama and Hazel Markus, eds. Pp. 241-282. Washington, DC: American Psychological Association.

Ochs, Elinor, 1986 From Feelings to Grammar: A Samoan Case Study. In Language Socialization Across Cultures. Bambi B. Schieffelin and Elinor Ochs, eds. Cambridge: Cambridge University Press.

Palmer, Gary B., and Debra J. Occhi, 1999 Languages of Sentiment: Cultural Constructions of Emotional Substrates. Philadelphia, PA: J. Benjamins.

Schachter, Steven, and Jerome Singer, 1962 Cognitive, Social, and Physiological Determinants of Emotional State. Psychological Review 63: 379-399.

Schieffelin, Bambi, 1990 The Give and Take of Everyday Life. Cambridge: Cambridge

University

Press.

Tomkins, Silvan S., 1962 Affect, Imagery, and Consciousness, Vol. 1: The Positive Effects. New York: Springer.

Watson-Gegeo, Karen Ann, and Geoffrey M. White, eds., 1990 Disentangling: Conflict Discourse in Pacific Societies. Stanford, CA: Stanford University Press.

White, Geoffrey M., 1990 Emotion Talk and Social Inference: Disentangling in Santa Isabel, Solomon Islands. In Disentangling: Conflict Discourse in Pacific Societies. Karen Ann Watson-Gegeo and Geoffrey M. White, eds. Pp. 53-121. Stanford, CA: Stanford University Press.

— 1997 Moving History: The Pearl Harbor Film(s). Positions: East-Asia Cultural Critique 5 (3): 709-744.

— 2000 Emotional Remembering: The Pragmatics of National Memory. Ethos 27 (4): 505-529.

White, Michael, and David Epston, 1990 Narrative Means to Therapeutic Ends. New York: Norton.

Wierzbicka, Anna, 1992 Semantics, Culture, and Cognition. Oxford: Oxford University Press.

Williams, Raymond, 1977 Marxism and Literature. Oxford: Oxford University Press.

SUGGESTED FURTHER READING

Bateson, Gregory, 1958 Naven. Stanford, CA: Stanford University Press.

Benedict, Ruth, 1934 Patterns of Culture. Boston, MA: Houghton-Mifflin.

Leavitt, J., 1996 Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. American Ethnologist 23 (3): 514-539.

Lynch, O. M., 1990 Divine Passions: The Social Construction of Emotion in India. Berkeley: University of California Press.

O'Nell, Theresa D., 1996 Disciplined Hearts: History, Identity, and Depression in an American Indian Community. Berkeley: University of California Press.

Rosaldo, Michelle, 1980 Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life.

Cambridge: Cambridge University Press.

Rosaldo, Renato, 1984 Grief and a Headhunter's Rage. In Text, Play, and Story: The Construction

and Reconstruction of Self and Society. Stuart Plattner and Edward Bruner, eds.

Pp. 178-195. Washington, DC: American Ethnological Society.

Wikan, Unni, 1990 Managing Turbulent Hearts: A Balinese Formula for Living. Chicago:

University of Chicago Press.

Anderson, Elijah, 1990 Streetwise: Race, Class, and Change in an Urban Community. Chicago: University of Chicago Press.

Architectural Record, 1997a To Gate or Not to Gate. Record News, Architectural Press Roundup

April 24: 45.

Architectural Record, 1997b Record Readers Were Asked: Do Gated Communities Have Value? Dialogue, Pulse June: 24.

Billig, Michael, 1997 The Dialogic Unconscious. British Journal of Social Psychology 36: 139–159.

Blakely Edward, and Mary G. Snyder, 1997 Fortress America. Washington, DC: Brookings Institute.

Bourdieu, Pierre, 1984 Distinction. London: Routledge and Kegan Paul.

Bourgois, Phillipe, 1995 In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio. New York: Cambridge University Press.

Boyle, T. Corrigan, 1995 The Tortilla Curtain. New York: Viking.

Brennan, D., and A. Zelinka, 1997 Safe and Sound. Planning August: 4–10.

Bullard, Robert D., and Charles Lee, 1994 Racism and American Apartheid. In Residential Apartheid. Robert D. Bullard, J. Eugene Grigsby III, and Charles Lee, eds. Pp. 1–16. Los Angeles: Center of Afro-American Studies.

Caldeira, Theresa, 1996 Fortified Enclaves: The New Urban Segregation. Public Culture 8: 303–328.

Carvalho, M., R. V. George, and K. H. Anthony, 1997 Residential Satisfaction in Condominios Exclusivos in Brazil. Environment and Behavior 29 (6): 734–768.

Colvard, Karen, 1997 Crime is Down? Don't Confuse Us with the Facts. HFG Review 2 (1): 19–26.

Cooper, D., 1998 Governing Out of Order. London: Rivers Oram Press.

Crowe, Timothy, 1991 Crime Prevention Through Environmental Design. Stoneham, MA: Butterworth-Heinemann.

Davis, Mike, 1990 City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles. London: Verso.

— 1992 Fortress Los Angeles: The Militarization of Urban Space. In Variations on a Theme Park. M. Sorkin, ed. Pp. 154–180. New York: Noonday Press.

Denton, Nancy A., 1994 Are African Americans Still Hypersegregated? In Residential Apartheid.

Robert D. Bullard, J. Eugene Grigsby III, and Charles Lee, eds. Pp. 49–81. Los Angeles: Center for Afro-American Studies.

Devine, John, 1996 Maximum Security. Chicago: University of Chicago Press.

Dixon, J. A., and S. Reicher, 1997 Intergroup Contact and Desegregation in the New South Africa. British Journal of Social Psychology 36: 361–381.

Donahue, Phil, 1993 Town Builds Fence to Keep People Out. Transcript of television show aired December 2.

Duncan, Nancy G., and James S. Duncan, 1997 Deep Suburban Irony. In Visions of Suburbia. Roger Silverstone, ed. Pp. 161–179. London: Routledge.

Egan, Timothy, 2001 Las Vegas Bet on Growth but Doesn't Love Payoff. New York Times January 26: A1, A13.

Etzoni, A. 1995 Rights and the Common Good. New York: St. Martin's Press.

Fainstein, Susan, 1994 City Builders. Oxford: Blackwell.

Fairclough, Norman, 1995 Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language. London: Longman.

Fine, Michelle, 1991 Framing Dropouts: Notes on the Politics of an Urban Public High School. Albany: State University of New York Press.

Fischler, Michael S., 1998 Security the Draw at Gated Communities. New York Times August 16: 14LI, 6.

Flusty, Steven, 1997 Building Paranoia. In Architecture of Fear. N. Ellin, ed. Pp. 47–60. New York: Princeton Architectural Press.

Foucault, Michel, 1975 Discipline and Punish. New York: Vintage Books.

Guterson, D. 1992 No Place Like Home. Harper's Magazine 285 (1710), November: 35–64.

Harvey, David, 1989 The Urban Experience. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

— 1990 The Condition of Postmodernity. Oxford: Blackwell.

Higley, Steven R., 1995 Privilege, Power, and Place. London: Rowman and Littlefield.

Jackson, Kenneth T., 1985 Crabgrass Frontier. Oxford: Oxford University Press.

Jacobs, Jane, 1961 The Death and Life of Great American Cities. New York: Vintage Books.

Judd, D. 1995 The Rise of New Walled Cities. In Spatial Practices. Helen Ligget and David C. Perry, eds. Pp. 144–165. Thousand Oaks, CA: Sage.

Katz, C. 2001 The State Goes Home: Local Hypervigilance of Children and the Global Retreat from Social Reproduction. Working Papers in Local Governance and Democracy.

King, Anthony, 1990 Urbanism, Colonialism, and the World Economy. New York: Routledge.

Lang, R. E., and K. A. Danielson, 1997 Gated Communities in America. Housing Policy Debate 8 (4): 867–899.

Langdon, Philip, 1994 A Better Place to Live. Amherst: University of Massachusetts Press.

Lofland, Lyn H., 1998 The Public Realm: Exploring the City's Quintessential Social Territory. New York: Aldine de Gruyter.

Low, Setha M., 1996 A Response to Castells: An Anthropology of the City. Critique of Anthropology 16: 57–62.

— 1997 Urban Fear. City and Society Annual Review: 52–72.

— 2000 On the Plaza: The Politics of Public Space and Culture. Austin: University of Texas Press.

— 2001 The Edge of the Center: Gated Communities and the Discourse of Urban Fear. American Anthropologist 103 (1): 45–58.

— 2002 Communities of Exclusion. Horizontes Antropologicos.

— 2003 Life, Security and the Pursuit of Happiness in Fortress America. New York: Routledge.

McKenzie, Evan, 1994 Privatopia: Homeowner Associations and the Rise of Residential Private Government. New Haven, CT: Yale University Press.

Marcuse, P., 1997 The Enclave, the Citadel, and the Ghetto. Urban Affairs Review 33 (2): 228–264.

Massey, D. S., and Nancy A. Denton, 1988 Suburbanization and Segregation. American Journal of Sociology 94 (3): 592–626.

Merry, Sally, 1982 Urban Danger. Philadelphia, PA: Temple University Press.

— 1993 Mending Walls and Building Fences: Constructing the Private Neighborhood. Journal of Legal Pluralism 33: 71–90.

— 1998 The Kapu on Women Going Out to Ships: Spatial Governmentality on the Fringes of Empire. Paper presented at the Centre for Criminology at the University of Toronto and at the Law and Society Meetings, Aspen, CO.

Mishler, Eliot G., 1986 Research Interviewing: Context and Narrative. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mollenkopf, John, and Manuel Castells, 1991 The Dual City. New York: Russell Sage.

Newman, Oscar, 1972 Defensible Space. New York: Macmillan.

— 1980 Community of Interest. Garden City, NY: Anchor Press.

Robinson, Stuart, 2002 The Privatization and Fortification of Public Space. Paper presented at the International Conference on Private Urban Governance. Institute of Geography, Johannes Gutenberg Universitat, Mainz, Germany, June 5–9.

Schlosser, E. 1998 The Prison–Industrial Complex. Atlantic Monthly December: 51–77.

Sibley, David, 1995 Geographies of Exclusion: Society and Difference in the West. London: Routledge.

Silverman, David, 1993. Interpreting Qualitative Data: Methods for Analyzing Talk, Text, and Interaction. London: Sage.

Skogan, W. G., 1995 Crime and the Racial Fears of White Americans. Annals of the American Academy of Political and Social Science 539 (1): 59–72.

South, S., and K. D. Crowder, 1997 Residential Mobility Between Cities and Suburbs: Race, Suburbanization, and Back-to-the-City Moves. Demography 34 (4): 525–538.

Stark, Alister, 1990 The Mind of South Africa. New York: Knopf.

Starnes, E. M., 1998 Review of Blakely and Snyder, Fortress America. H-Net, Urban History discussion list.

Stone, Christopher, 1996 Crime and the City. In Breaking Away: The Future of Cities. Julia Vitullo-Martin, ed. Pp. 98–103. New York: Twentieth Century Fund Press.

Susser, Ida, 1996 The Construction of Poverty and Homelessness in US Cities. Annual Review of Anthropology 411–435.

Tuan, Yi-fu, 1979 Landscapes of Fear. New York: Pantheon Books.

Turner, E. S., 1999 Gilder Drainpipes. London Review of Books June 10: 31–32.

Western, John, 1981 Outcast Cape Town. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wilson, Georjeanna J., 1995 The Fortressing of Residential Life. Ph.D. dissertation, University of California, Irvine.

Anderson-Fye, Eileen, 2001 Adolescent Girls' Experiences of Abuse and Globalization in Belize. Society for Psychological Anthropology Biennial Meeting, Atlanta, GA.

Booth, H., 1999 Pacific Island Suicide in Comparative Perspective. Journal of Biosocial Science 31: 433–448.

Breen, R., and M. Buchmann 2002 Institutional Variation and the Position of Young People: A Comparative Perspective. In Early Adulthood in Cross-National Perspective, Vol. 580, March. Annals of the American Academy of Political and Social Science. Frank Furstenberg, ed. Pp. 288–305. Thousand Oaks, CA: Sage.

Chua, Amy, 2004 World on Fire: How Exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Insecurity. New York: Anchor Books.

Cook, T. D., and F. Furstenberg, 2002 Explaining Aspects of the Transition to Adulthood in Italy, Sweden, Germany, and the United States: A Cross-Disciplinary, Case Synthesis Approach. In Early Adulthood in Cross-National Perspective, Vol. 580, March. Annals of the American Academy of Political and Social Science. Frank Furstenberg, ed. Pp. 288–305. Thousand Oaks, CA: Sage.

Cultural Survival Quarterly, 2000 Rethinking Childhood: Perspectives on Children's Rights, 24 (2).

D'Andrade, Roy, 1986 Afterward. In Human Motives and Cultural Models. Roy D'Andrade and Claudia Strauss, eds. Pp. 225–232. Cambridge: Cambridge University Press.

Davis, S. S., and D. A. Davis, 1989 Adolescence in a Moroccan Town. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Desjarlais, Robert, L. Eisenberg, Byron Good, and Arthur Kleinman, 1995 World Mental Health: Problems and Priorities in Low-Income Countries. New York: Oxford University Press.

Edgerton, Robert B., 2000 Traditional Beliefs and Practices – Are Some Better Than Others? In Culture Matters: How Values Shape Human Progress. L. E. Harrison and S. P. Huntington, eds. Pp. 126–140. New York: Basic Books.

Garro, Linda C., 2001 The Remembered Past in a Culturally Meaningful Life: Remembering as Cultural, Social, and Cognitive Process. In The Psychology of Cultural Experience. C. C. Moore and H. F. Mathew, eds. Pp. 105–147. Cambridge: Cambridge University Press.

Goldstein, D. M., 1998 Nothing Bad Intended: Child Discipline, Punishment, and Survival in a Shantytown in Rio De Janeiro, Brazil. In Small Wars: The Cultural Politics of Childhood. N. Scheper-Hughes and C. Sargent, eds. Pp. 389–415. Berkeley: University of California Press.

Greenfield, Patricia M., and Rodney R. Cocking, eds., 1994 Cross-Cultural Roots of Minority Child Development. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Harkness, Sara, and C. M. Super, eds., 1996 Parents' Cultural Belief Systems. New York: Guilford Press.

Harvey, David, 1990 The Condition of Postmodernity. Oxford: Blackwell.

Hauser, R. M., B. V. Brown, and W. R. Prosser, eds., 1997 Indicators of Children's Well-Being. New York: Russell Sage Foundation.

Hezel, F. X., 1983 The First Taint of Civilization: A History of the Caroline and Marshall Islands in Pre-Colonial Days. Pacific Islands Monograph Series, Vol. 1. Pp. 1521–1885. Honolulu: University of Hawaii Press.

— 1987 Truk Suicide Epidemic and Social Change. Human Organization 46: 283–291.

— 2001 The New Shape of Old Island Cultures: A Half Century of Social Change in Micronesia. Honolulu: University of Hawaii Press.

Hollos, M., and P. E. Leis, 2001 Remodeling Concepts of the Self: An Ijo Example. Ethos 29 (3): 371–387.

Howard, M., and A. V. Millard, 1997 Hunger and Shame: Poverty and Child Malnutrition on Mount Kilimanjaro. New York: Routledge.

Human Development, 2002 Vol. 45 (4).

Inglehart, R., 1990 Culture Shift in Advanced Industrial Society. Princeton, NJ: Princeton University Press.

— 2000 Culture and Democracy. In Culture Matters: How Values Shape Human Progress.

L. Harrison and S. Huntington, eds. Pp. 80–97. New York: Basic Books.

Ingstad, Benedicte, and Susan R. Whyte, 1995 Disability and Culture. Berkeley: University of California Press.

Jobes, P. C., W. F. Stinner, and J. M. Wardwell, eds., 1992 Community, Society, and Migration: Non-Economic Migration in America. Lanham, MD: University Press of America.

Kilbride, Phillip, C. Suda, and E. Njeru, 2000 Street Children in Kenya. Westport, CT: Bergin and Garvey.

Korbin, Jill E., ed., 1981 Child Abuse and Neglect: Cross-Cultural Perspectives. Berkeley: University of California Press.

Larson, R. W., 2002 Globalization, Societal Change, and New Technologies: What They Mean for the Future of Adolescence. Journal of Research on Adolescence 12 (1): 1–30.

Leavitt, L. A., and N. A. Fox, eds., 1993 The Psychological Effects of War and Violence on Children. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Leis, P. E., and M. Hollos, 1995 Intergenerational Discontinuities in Nigeria. Ethos 23 (1): 103–118.

LeVine, R. A., A. S. Dixon, S. LeVine, A. Richman, P. H. Leiderman, C. H. Keefer, and T. B. Brazelton, eds., 1994 Child Care and Culture: Lessons from Africa. Cambridge: Cambridge University Press.

LeVine, R. A., and S. E. LeVine, 2001 The Schooling of Women: Maternal Behavior and Child Environments. Ethos 29 (3): 259–270.

LeVine, R. A., S. E. LeVine, and B. Schnell, 2001 "Improve the Women": Mass Schooling, Female Literacy, and Worldwide Social Change. Harvard Educational Review 17 (3): 459–496.

LeVine, R. A., P. Miller, and M. West, eds., 1988 Parental Behavior in Diverse Societies. San Francisco, CA: Jossey-Bass.

Lewellen, Ted C., 2002 The Anthropology of Globalization: Cultural Anthropology Enters the Twenty-First Century. Westport, CT: Bergin and Garvey.

Lowe, Edward D., 2002 The Relationship of Globalization to Adolescent Suicide in the

Pacific: An Analysis of Materials from the Micronesian Society of Chuuk. Presented at the Biennial Meetings of the Society for Research on Adolescence, April, New Orleans, LA.

— 2003 Identity, Activity, and the Well-Being of Adolescents and Youth: Lessons from Young People in a Micronesian Society. Culture, Medicine, and Psychiatry 27: 187–219.

Marshall, Mac, 1979 Weekend Warriors: Alcohol in a Micronesian Culture. Palo Alto, CA: Mayfield Press.

— 1987 "Young Men's Work': Alcohol Use in the Contemporary Pacific. In Contemporary Issues in Mental Health Research in the Pacific Islands. A. B. Robillard and A. J. Marsella, eds. Pp. 72–93. Honolulu: SSRI, University of Hawaii Press.

Mattingly, Cheryl, and Linda C. Garro, eds., 2000 Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing. Berkeley: University of California Press.

Micronesian Seminar, 1997 Alcohol in the FSM: An Assessment of the Problem with Implications for Prevention and Treatment. Pohnpei, Federated States of Micronesia: Micronesian Seminar Report.

Milanovic, B., 2000 True World Income Distribution, 1988 and 1993: First Calculation Based on Household Surveys Alone. Washington, DC: World Bank.

Nisbett, R. E., and L. Ross, 1980 Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Orellana, M. F., B. Thorne, A. Chee, and W. S. E. Lam, 2001 Transnational Childhoods: The Participation of Children in Processes of Family Migration. Social Problems 48 (4): 572–591.

Panter-Brick, Catherine, 2002 Street Children, Human Rights, and Public Health: A Critique and Future Directions. Annual Review of Anthropology 31: 147–171.

Phillips, Michael R., Huaqing Liu, and Yanping Zhang, 1999 Suicide and Social Change in China. Culture, Medicine, and Psychiatry 23: 25–50.

Reynolds, Pamela, 1989 Childhood in Crossroads: Cognition and Society in South Africa. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

Roe, E., 1999 Except-Africa: Remaking Development, Rethinking Power. New Brunswick, NJ: Transaction Books.

Rogoff, Barbara, 1990 Apprenticeship in Thinking: Cognitive Development in Social Context. New York: Oxford University Press.

Rothbaum, F., M. Pott, H. Azuma, K. Miyake, and J. Weisz, 2000 The Development of Close Relationships in Japan and the United States: Paths of Symbiotic Harmony and Generative Tension. Child Development 71 (5): 1121–1142.

Rubinstein, D. H. 1995 Love and Suffering: Adolescent Socialization and Suicide in Micronesia. Contemporary Pacific 7: 21–53.

Schacter, D. L., 1999 The Seven Sins of Memory: Insights from Psychology and Cognitive Neuroscience. American Psychologist 54 (3): 182–203.

Scheper-Hughes, Nancy, 1992a Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil. Berkeley: University of California Press.

— 1992b Hungry Bodies, Medicine, and the State: Toward a Critical Psychological Anthropology. In New Directions in Psychological Anthropology. Ted Schwartz, Geoffrey M. White, and Catherine A. Lutz, eds. Pp. 221–247. New York: Cambridge University Press.

Schieffelin, Bambi B., and Elinor Ochs, eds., 1987 Language Socialization Across Cultures. Cambridge: Cambridge University Press.

Schore, A. N., 1994 Affect Regulation and the Origin of the Self. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Sen, A., 1992 Inequality Reexamined. New York: Russell Sage Foundation.

Serpell, R., 1993 The Significance of Schooling: Life-Journeys in an African Society. Cambridge: Cambridge University Press.

Seymour, Susan C., 1999 Women, Family, and Child Care in India: A World in Transition. Cambridge: Cambridge University Press.

Shimizu, H., and Robert A. LeVine, 2001 Japanese Frames of Mind: Cultural Perspectives on Human Development. Cambridge: Cambridge University Press.

Shore, Bradd, 1996 Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning. New York: Oxford University Press.

Shwalb, D. W., and B. J. Shwalb, eds., 1996 Japanese Childrearing. New York: Guilford Press.

Shweder, Richard A., 1991 Cultural Psychology: What is It? In Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology. Richard Shweder, ed. Pp. 73–112. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Small, M., 1998 Our Babies, Ourselves: How Biology and Culture Shape the Way We Parent. New York: Anchor Books.

Stambach, A., 2000 Lessons from Mount Kilimanjaro: Schooling, Community, and Gender in East Africa. New York: Routledge.

Stephens, Sharon, 1995a Children and the Politics of Culture in "Late Capitalism." In Children and the Politics of Culture. Sharon Stephens, ed. Pp. 3–48. Princeton, NJ: Princeton University Press.

— 1995b Children and the Politics of Culture. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Stiglitz, Joseph E., 2002 Globalization and Its Discontents. New York: W. W. Norton.

Strauss, Claudia, and Naomi Quinn, 1997 A Cognitive Theory of Cultural Meaning. Cambridge: Cambridge University Press.

Suárez-Orozco, Marcelo, 2001 Children of Immigration. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Suárez-Orozco, C., and Marcelo Suárez-Orozco, 1995 Transformations: Migration, Family Life, and Achievement Motivation Among Latino Adolescents. Stanford, CA: Stanford University Press.

Super, C. M., and Sara Harkness, 1997 The Cultural Structuring of Child Development. In Handbook of Cross-Cultural Psychology, Vol. 2. J. Berry, P. R. Dasen, and T. S. Saraswathi, eds. Pp. 3–29. Boston, MA: Allyn and Bacon.

Sutcliffe, Bob, 2001 100 Ways of Seeing an Unequal World. London: Zed Books.

Sutton, C. R., and E. M. Chaney, eds., 1987 Caribbean Life in New York City: Sociocultural

Dimensions. New York: Center for Migration Studies of New York.

Tilley, J., 2002 Is Youth a Better Predictor of Sociopolitical Values Than is Nationality? In Early Adulthood in Cross-National Perspective, Vol. 580. Annals of the American Academy of Political and Social Science. F. Furstenberg, ed. Pp. 226–256. Thousand Oaks, CA: Sage.

Tobin, J., D. Wu, and D. Davidson, 1989 Preschool in Three Cultures: Japan, China, and the United States. New Haven, CT: Yale University Press.

Tudge, J., D. Hogan, S. Lee, M. M. Tammeveski, N. Kulakova, I. Snezhkova, and S. Putnam, 1999 Cultural Heterogeneity: Parental Values and Beliefs and Their Preschoolers' Activities in the United States, South Korea, Russia, and Estonia. In Children's Engagement in the World. A. Goncu, ed. Pp. 62–96. Cambridge: Cambridge University Press.

UC Atlas of Global Inequality, 2002 http://www2.ucsc.edu/atlas/. Accessed October 4, 2002.

UNICEF, 2002 The State of the World's Children 2002. New York: UNICEF.

United Nations Development Program (UNDP), 2001 Making New Technologies Work for Human Development: Human Development Report 2001. New York: Oxford University Press.

United States Center for Disease Control, 2001 National Vital Statistics Report, Vol. 49 (11).

Weisner, Thomas S., 1984 Ecocultural Niches of Middle Childhood: A Cross-Cultural Perspective.

In Development During Middle Childhood: The Years from Six to Twelve. W. A. Collins, ed. Pp. 335–369. Washington, DC: National Academy of Sciences Press.

— 1997 The Ecocultural Project of Human Development: Why Ethnography and Its Findings Matter. Ethos 25 (2): 177–190.

— 2000 Culture, Childhood, and Progress in Sub-Saharan Africa. In Culture Matters: How Values Shape Human Progress. L. E. Harrison and S. P. Huntington, eds. Pp. 141–157. New York: Basic Books.

— 2001a Anthropological Aspects of Childhood. In The International Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. 3. Pp. 1697–1701. Oxford: Elsevier Science.

— 2001b Children Investing in Their Families: The Importance of Child Obligation in Successful Development. In Family Obligation and Assistance During Adolescence: Contextual Variations and Developmental Implications. A. Fuligni, ed. New Directions in Child Development 94 (winter): 77–83.

— 2001c The American Dependency Conflict: Continuities and Discontinuities in Behavior and Values of Countercultural Parents and Their Children. Ethos 29 (3): 271–295.

— 2002 Ecocultural Understanding of Children's Developmental Pathways. Human Development 174: 275–281.

Weisner, Thomas S., C. Bradley, and Phillip Kilbride, eds., 1997 African Families and the Crisis of Social Change. Westport, CT: Bergin and Garvey.

White, M., 1993 The Material Child: Coming of Age in Japan and America. Berkeley: University of California Press.

Whiting, Beatrice, 1996 The Effect of Social Change on Concepts of the Good Child and Good Mothering: A Study of Families in Kenya. Ethos 24 (1): 3–35.

Whiting, Beatrice, and C. Edwards, 1988 Children of Different Worlds: The Formation of Social Behavior. Cambridge, MA: Harvard University Press.

World Health Organization (WHO), 2001 World Health Report 2001: Mental Health: New Understanding, New Hope. Geneva: World Health Organization.

— 2002a Evolution 1950–1995 of Global Suicide Rates (per 100,000). www5.who.int/mental_health/main.cfm?p=0000000147.

— 2002b Changes in Age Distribution of Cases of Suicide Between 1950 and 1995. www5.who.int/mental_health/main.cfm?p=0000000148.

Wozniak, R. H., 1993 Worlds of Childhood Reader. New York: Harper Collins.

Yan, Y., 1999 Rural Youth and Youth Culture in North China. Culture, Medicine, and Psychiatry 23: 75–97.

Drugs And Modernization

Aberle, David, 1966 The Peyote Religion Among the Navaho. Chicago: Aldine.

Adler, Patricia, 1993 Wheeling and Dealing: An Ethnography of an Upper-Level Drug Dealing and Smuggling Community. New York: Columbia University Press.

Andritzky, Walter, 1989 Sociopsychotherapeutic Functions of Ayahuasca Healing in Amazonia. Journal of Psychoactive Drugs 21 (1): 77–89.

Arnold, Bettina, 1999 "Drinking the Feast": Alcohol and the Legitimization of Power in Celtic Europe. Cambridge Archaeological Journal 9 (1): 71–93.

Baer, Hans, A. Merrill Singer, and Ida Susser, 1997 Medical Anthropology and the World System: A Critical Perspective. Westport, CT: Bergin and Garvey.

Beck, J., 2000 MDMA in the USA: An Epidemiological Overview. Yearbook for Ethnomedicine and the Study of Consciousness 1997/1998 6 (7): 127–136.

Bennett, Linda, and Paul W. Cook, Jr. 1996 Alcohol and Drug Studies. In Medical Anthropology:

Contemporary Theory and Method. Carolyn F. Sargent and Thomas M. Johnson, eds.

Pp. 235–251. Westport, CT: Praeger.

Berridge, Virginia, 1999 Opium and the People: Opiate Use and Drug Control Policy in Nineteenth and Early Twentieth Century England. New York: Free Association Books.

Bourgois, Philippe, 1995 In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio. Cambridge: Cambridge

University Press.

Bourguignon, Erika, 1973 Introduction: A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness. In Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change. Erika Bourguignon, ed. Pp. 3–35. Columbus: Ohio State University Press.

Calabrese, Joseph D., II, 1997 Spiritual Healing and Human Development in the Native American Church: Toward a Cultural Psychiatry of Peyote. Psychoanalytic Review 84 (2): 237–255.

Carlson, Robert G., 1996 The Political Economy of AIDS among Drug Users in the United States: Beyond Blaming the Victim or Powerful Others. American Anthropologist 98: 266–278.

Courtwright, David T., 2001 Dark Paradise: A History of Opiate Addiction in America. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Dobkin de Rios, Marlene, 1984 Hallucinogens: Cross-Cultural Perspectives. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Dobkin de Rios, Marlene, and David E. Smith, 1977 Drug Use and Abuse in Cross-Cultural Perspective. Human Organization 36 (1): 14–21.

Friman, Richard, and Peter Andreas, eds., 1999 The Illicit Global Economy and State Power. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Fuller, Robert, C. 2000 Stairways to Heaven: Drugs in American Religious History. Boulder, CO: Westview Press.

Furst, Peter, T. ed., 1976 Hallucinogens and Culture. San Francisco: Chandler and Sharp.

Goodman, Jordan, 1993 Tobacco in History: The Cultures of Dependence. London: Routledge.

Gootenberg, Paul (ed.), 1999 Cocaine: Global Histories. London: Routledge.

Grob, Charles, and Marlene Dobkin de Rios, 1992 Adolescent Drug Use in Cross-Cultural Perspective. Journal of Drug Issues 22 (1): 121–138.

Grof, Stanislav, 1992 The Holotropic Mind. San Francisco: Harper Collins.

Gusfield, Joseph R., 1987 Passage to Play: Rituals of Drinking Time in American Society. In Constructive Drinking. Mary Douglas, ed. Pp. 73–90. Cambridge: Cambridge University Press.

Harner, Michael (ed.), 1973 Hallucinogens and Shamanism. New York: Oxford University Press.

Heath, Dwight B., 1994 Agricultural Changes and Drinking Among the Bolivian Camba. Human Organization 53 (4): 357–360.

Heggenhougen, Kris, 1997 Reaching New Highs: Alternative Therapies for Drug Addicts. Northvale, NJ: Jason Aronson.

Janin, Hunt, 1999 The India–China Opium Trade in the Nineteenth Century. Jefferson, NC: McFarland.

La Barre, Weston, 1972 Hallucinogens and the Shamanic Origins of Religion. In Flesh of the Gods. Peter Furst, ed. Pp. 261–278. New York: Praeger.

Laughlin, Charles D. Jr., McManus, John, and d'Aquili, Eugene E., 1992 Brain, Symbol and Experience: Toward a Neurophenomenology of Consciousness. Boston, MA: Shambhala. Reprinted by Columbia University Press.

Lyon, David, 1999 Postmodernity. Minneapolis: University of Minnesota Press.

McKenna, Terence, 1992 Food of the Gods: The Search for the Original Tree of Knowledge: A Radical History of Plants, Drugs, and Human Evolution. New York: Bantam Books.

McPeake, John D., Kennedy, Bruce P., and Gordon, Sharon M., 1991 Altered States of Consciousness Therapy: A Missing Component in Alcohol and Drug Rehabilitation Treatment. Journal of Substance Abuse Treatment 8: 75–82.

Mangini, Mariavittoria, 1998 Treatment of Alcoholism Using Psychedelic Drugs: A Review of the Program of Research. Journal of Psychoactive Drugs 30 (4): 381–418.

Marshall, Mac, 1993 A Pacific Haze: Alcohol and Drugs in Oceania. In Contemporary Pacific Societies. Victoria S. Lockwood and Thomas G. Harding, eds. Pp. 260–272. New York: Prentice-Hall.

Matthee, Rudi, 1995 Exotic Substances: The Introduction and Global Spread of Tobacco, Cocoa, Tea and Distilled Liquor, Sixteenth to Eighteenth Centuries. In Drugs and Narcotics in History. Roy Porter and Mikulás Teich, eds. Pp. 24–51. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Metzner, Ralph, 1994 Addiction and Transcendence as Altered States of Consciousness. Journal of Transpersonal Psychology 26 (1): 1–17.

Mintz, Sidney, 1985 Sweetness and Power. New York: Penguin Books.

Musto, David, F., 1999 The American Disease: Origins of Narcotic Control. New York: Oxford University Press.

Page, J., Bryan, 1999 Historical Overview of Other Abusable Drugs. In Prevention and

Societal Impact of Drug and Alcohol Abuse. Robert T. Ammerman, Peggy J. Ott, and Ralph E. Tarter, eds. Pp. 47–63. Mahweh, NJ: Erlbaum.

Rätsch, Christian, 2001 Marijuana Medicine: A World Tour of the Healing and Visionary Powers of Cannabis. Rochester, VT: Healing Arts Press.

Rudgley, Richard, 1993 The Alchemy of Culture: Intoxicants in Society. London: British Museum Press.

Sanchez-Ramos, Juan, and Deborah Mash, 1996 Pharmacotherapy of Drug Dependence with Ibogain. In Yearbook of Cross-Cultural Medicine, Vol. 5: Sacred Plants, Consciousness and Healing. Michael Winkelman and Walter Andritzky, eds. Pp. 353–367. Berlin: Verlag.

Scarborough, John, 1995 The Opium Poppy in Hellenistic and Roman Medicine. In Drugs and Narcotics in History. Roy Porter and Mikulás Teich eds. Pp. 4–23. Cambridge: Cambridge University Press.

Schultes, Richard Evans, and Albert Hofmann, 1992 [1979] Plants of the Gods: Origins of Hallucinogenic use. Rochester, VT: Healing Arts Press.

Sherratt, Andrew, 1991 Sacred and Profane Substances: The Ritual Use of Narcotics in Later Neolithic Europe. In Sacred and Profane. Paul Garwood, David Jennings, Robin Skeates, and Judith Toms, eds. Pp. 50–64. Oxford: Oxbow Books.

Siegel, Ronald K., 1990 Intoxication: Life in Pursuit of Artificial Paradise. New York: Dutton.

Smith, Euclid O., 1999 Evolution, Substance Abuse, and Addiction. In Evolutionary Medicine. Wenda R. Trevathan, Euclid O., Smith, and James J. McKenna, eds. Pp. 375–405. New York: Oxford University Press.

Smith, Huston, 2000 Cleansing the Doors of Perception: The Religious Significance of Entheogenic Plants and Chemicals. New York: J. P. Tarcher.

Strassman, Rich, 2001 DMT: The Spirit Molecule. Rochester, VT: Park Street Press.

Wiedman, Dennis, 1990 Big and Little Moon Peyotism as Health Care Delivery Systems. Medical Anthropology 12: 371–387.

Wilbert, Johannes, 1987 Tobacco and Shamanism in South America. New Haven, CT: Yale University Press.

Winkelman, Michael, 1986 Magico-religious Practitioner Types and Socioeconomic Conditions. Behavior Science Research 20 (1–4): 17–46.

— 1991 Physiological, Social, and Functional Aspects of Drug and Non-Drug Altered States of Consciousness. In Yearbook of Cross-Cultural Medicine and Psychotherapy, Vol. 1. Pp.183–198. Berlin: Verlag.

— 1992 Shamans, Priests, and Witches: A Cross-Cultural Study of Magico-Religious Practitioners.

Tempe, AZ: Anthropological Research Papers 44.

— 1996 Psychointegrator Plants: Their Roles in Human Culture and Health. In Yearbook of Cross-Cultural Medicine and Psychotherapy, Vol. 5: Sacred Plants, Consciousness, and Healing. Michael Winkelman and Walter Andritzky, eds. Pp. 9–53. Berlin: Verlag.

— 2000 Shamanism: The Neural Ecology of Consciousness and Healing. Westport, CT: Bergin and Garvey.

— 2001a Psychointegrators: Multidisciplinary Perspectives on the Therapeutic Effects of Hallucinogens. Complementary Health Practice Review 6 (3): 219–237.

— 2001b Alternative and Complementary Medicine Approaches to Substance Abuse: A Shamanic Perspective. International Journal of Drug Policy 12: 337–351.

Winkelman, Michael, and Walter Andritzky, eds., 1996 Yearbook of Cross-Cultural Medicine and Psychotherapy, Vol. 5: Sacred Plants, Consciousness, and Healing. Berlin: Verlag.

Genocide and Modernity

Allport, Gordon W., 1979 The Nature of Prejudice, 25th anniversary edn. Reading, MA: Addison-Wesley.

Améry, Jean, 1980 At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities. Bloomington: Indiana University Press.

Andreopoulos, George J., ed., 1994 Genocide: Conceptual and Historical Issues. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Appadurai, Arjun, 1996 Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Arendt, Hannah, 1963 Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil. New York: Viking Penguin.

Arens, Richard, ed., 1976 Genocide in Paraguay. Philadelphia, PA: Temple University Press.

Bauman, Zygmunt, 1989 Modernity and the Holocaust. Ithaca, NY: Cornell University Press.

— 2000 The Duty to Remember – But What? In Enlightenment and Genocide, Contradictions of Modernity. James Kaye and Bo Strath, eds. Pp. 31–57. Brussels: PIE–Peter Lang.

Bodley, John H., 1999 Victims of Progress. Mountain View, CA: Mayfield.

Browning, Christopher R., 1992 Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland. New York: Harper Collins.

Bruner, Jerome S., 1957 On Perceptual Readiness. Psychological Review 64: 123–151.

Connor, John W., 1989 From Ghost Dance to Death Camps: Nazi Germany as a Crisis Cult. Ethos 17 (3): 259–288.

Crossette, Barbara, 2002 War Crimes Tribunal Becomes Reality, Without US Role. New York Times April 12: A3.

Fein, Helen, 1990 Genocide: A Sociological Perspective. Current Sociology 38 (1): v–126.

Feldman, Allen, 1991 Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland. Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, Michel, 1979 Discipline and Punish: The Birth of the Prison. Alan Sheridan, trans. New York: Vintage Books.

Fromm, Erich, 1941 Escape from Freedom. New York: Rinehart.

Giddens, Anthony, 1985 The Nation-State and Violence. Berkeley: University of California Press.

— 1990 The Consequences of Modernity. Stanford, CA: Stanford University Press.

— 1991 Modernity and Self-Identity. Cambridge: Polity Press.

Goldhagen, Daniel Jonah, 1996 Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust. New York: Knopf.

Hall, Stuart, with David Held, Don Hubert, and Kenneth Thompson, eds., 1995 Modernity: An Introduction to Modern Societies. Cambridge: Polity Press.

Harvey, David, 1989 The Condition of Postmodernity. Oxford: Blackwell.

Held, David, 1995 The Development of the Modern State. In Modernity: An Introduction to Modern Societies. Stuart Hall, David Held, Don Hubert, and Kenneth Thompson, eds. Pp. 56–89. Cambridge: Polity Press.

Hilberg, Raul, 1985 The Destruction of the European Jews. New York: Holmes and Meier.

Hinton, Alexander Laban, 1998 Why did the Nazis Kill? Anthropology, Genocide, and the Goldhagen Controversy. Anthropology Today 14 (3): 9–15.

— 1999 Revitalization and Genocide. Paper presented at the biennial meeting of the Society for Psychological Anthropology. Albuquerque, NM, September 22.

— 2000 Under the Shade of Pol Pot's Umbrella: Mandala, Myth, and Politics in the Cambodian Genocide. In The Vision Thing: Myth, Politics, and Psyche in the World. Thomas Singer, ed. Pp. 170–204. New York: Routledge.

— 2002a Introduction: Genocide and Anthropology. In Genocide: An Anthropological Reader. Alexander Laban Hinton, ed. Pp. 1–23. Oxford: Blackwell.

— ed. 2002b Genocide: An Anthropological Reader. Oxford: Blackwell.

— 2002c Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide. Berkeley: University of California Press.

— 2005 Why Did They Kill? Cambodia in the Shadow of Genocide. Berkeley: University of California Press.

Hirschfeld, Lawrence A., 1996 Race in the Making: Cognition, Culture, and the Child's Construction of Human Kinds. Cambridge, MA: MIT Press.

Hitler, Adolf, 1971 Mein Kampf. Ralph Manheim, trans. Boston, MA: Houghton-Mifflin.

Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno, 1944 Dialectic of Enlightenment. John Cumming, trans. New York: Continuum.

Inda, Jonathan Xavier, and Renato Rosaldo, eds., 2002 The Anthropology of Globalization: A Reader. Oxford: Blackwell.

Kaye, James, and Bo Strath, 2000a Introduction. In Enlightenment and Genocide, Contradictions of Modernity. James Kaye and Bo Strath, eds. Pp. 11–29. Brussels: PIE–Peter Lang.

Kaye, James, and Bo Strath, eds., 2000b Enlightenment and Genocide, Contradictions of Modernity. Brussels: PIE–Peter Lang.

Koenigsberg, Richard A., 1975 Hitler's Ideology: A Study in Psychoanalytic Sociology. New York: Library of Social Science.

Kuper, Leo, 1981 Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century. New Haven, CT: Yale University Press.

LeBlanc, Lawrence J., 1991 The United States and the Genocide Convention. Durham, NC: Duke University Press.

Lemkin, Raphaël, 1944 Axis Rule in Occupied Europe. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace.

— 1945 Genocide – A Modern Crime. Free World 9 (4): 39–43.

Lewis, Neil A., 2002 US Rejects All Support for New Court on Atrocities. New York Times May 7: A11.

Lifton, Robert Jay, 1986 The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide. New York: Basic Books.

Lindholm, Charles, 1990 Charisma. Oxford: Blackwell.

Linke, Uli, 1999 Blood and Nation: The European Aesthetics of Race. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Power, Samantha, 2002 "A Problem from Hell": America and the Age of Genocide. New York: Basic Books.

Schmidt, James, 2000 Genocide and the Limits of Enlightenment: Horkheimer and Adorno Revisted. In Enlightenment and Genocide, Contradictions of Modernity. James Kaye and Bo Strath, eds. Pp. 81–102. Brussels: PIE–Peter Lang.

Scott, James C., 1998 Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition

Have Failed. New Haven, CT: Yale University Press.

Taussig, Michael, 1984 Culture of Terror – Space of Death: Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture. Comparative Studies in Society and History 26 (3): 467–97.

— 1987 Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing. Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, Christopher C., 1999 Sacrifice as Terror: The Rwandan Genocide of 1994. Oxford: Berg.

Toulmin, Stephen, 1990 Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity. Chicago: University of Chicago Press.

Vetlesen, Arne Johan, 2000 Yugoslavia, Genocide, and Modernity. In Enlightenment and Genocide,

Contradictions of Modernity. James Kaye and Bo Strath, eds. Pp. 151–183. Brussels: PIE–Peter Lang.

Wallace, Anthony F. C., 1956 Revitalization Movements. American Anthropologist 58: 264–281.

Political Violence

Antze, Paul, and Michael Lambek, eds., 1996 Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory. New York: Routledge.

Aretxaga, Begona, 2001 The Sexual Games of the Body Politic: Fantasy and State Violence in Northern Ireland. Culture, Medicine, and Psychiatry 25 (1): 1–27.

Asad, Talal, 1973 Anthropology and the Colonial Encounter. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Baudrillard, Jean, 1995 The Gulf War Did Not Take Place. Bloomington: Indiana University Press.

Beeman, William O., 1986 Language, Status, and Power in Iran. Bloomington: Indiana University Press.

Benedict, Ruth, 1946 The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture. Boston, MA: Houghton-Mifflin.

Bourdieu, Pierre, 1991 Language and Symbolic Power. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bresleau, Joshua, 2000 Globalizing Disaster Trauma: Psychiatry, Science, and Culture after the Kobe Earthquake. Ethos 28 (2): 174–197.

Bulhan, Hussein, 1993 Imperialism in Studies of the Psyche: A Critique of African Psychological Research. In Psychology and Oppression: Critiques and Proposals. L. Nicholas, ed. Pp. 1–34. Johannesburg: Skotaville.

Butchart, Alexander, 1998 The Anatomy of Power: European Constructions of the African Body. Pretoria: UNISA Press.

D'Andrade, Roy, 1992 Schemas and Motivation. In Human Motives and Cultural Models. Roy D'Andrade and Claudia Strauss, eds. Pp. 23–44. Cambridge: Cambridge University Press.

Daniel, E. Valentine, 1996 Charred Lullabies: Chapters in an Anthropography of Violence. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Das, Veena, with Arthur Kleinman, Margaret Lock, Michelle Ramphele, and Pamela Reynolds, eds., 2001 Remaking a World: Violence, Social Suffering, and Recovery. Berkeley: University of California Press.

Das, Veena, with Arthur Kleinman, Michelle Ramphele, and Pamela Reynolds, eds., 2000 Violence and Subjectivity. Berkeley: University of California Press.

di Leonardo, Micaela, ed., 1991 Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era. Berkeley: University of California Press.

Fanon, Frantz, 1967 [1952] Black Skins, White Masks. New York: Grove Press.

Fromm, Eric, 1941 Escape from Freedom. New York: Farrar and Rinehart.

Hintjens, H., 2001 When Identity Becomes a Knife. Ethnicities 1 (1): 25–55.

Klein, Melanie, and Joan Riviere, 1964 Love, Hate, and Reparation. New York: Norton.

Kleinman, Arthur, with Veena Das, and Margaret Lock, eds., 1997 Social Suffering. Berkeley: University of California Press.

Krog, Antjie, 1998 Country of My Skull. Johannesburg: Random House.

Leavitt, S., 1995 Suppressed Meanings in Narratives of Suffering. Anthropology and Humanism 20 (2): 133–152.

LeVine, Robert, 2000 Epilogue. In Cultures Under Siege: Collective Violence and Trauma. Antonius Robben and Marcelo Suárez-Orozco, eds. Pp. 272–275. Cambridge: Cambridge University Press.

Lutz, Catherine, and Geoffrey M. White, 1986 The Anthropology of Emotions. Annual Review of Anthropology 15: 405–436.

Lyotard, Jean, 1984 The Postmodern Condition. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mahmood, Cynthia, 1996 Fighting for Faith and Nation: Dialogues with Sikh Militants. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Mohanty, Chandra, 1994 Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse. In Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader. Patrick Williams and Laura

Chrisman,

eds. Pp. 196–220. New York: Columbia University Press.

Nixon, R., 1998 Aftermaths. Transitions 72.

Nordstrom, Carolyn, and JoAnn Martin, eds., 1992 The Paths to Domination, Resistance, and

Terror. Berkeley: University of California Press.

O'Nell, Theresa, 2000 "Coming Home" among Northern Plains Vietnam Veterans: Psychological

Transformations in Pragmatic Perspective. Ethos 27 (4): 441–465.

Robben, Antonius, and Marcelo Suárez-Orozco, 2000 Interdisciplinary Perspectives on Violence

and Trauma. In Cultures Under Siege: Collective Violence and Trauma. Antonius Robben

and Marcelo Suárez-Orozco, eds. Pp. 1–41. Cambridge: Cambridge University Press.

Sahlins, Marshall, 1995 Islands of History. Chicago: University of Chicago Press.

Scheper-Hughes, Nancy, 1997 Specificities: Peace-Time Crimes. Social Identities 3 (3): 471–

497.

Scott, James C., 1985 Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance. New Haven,

CT: Yale University Press.

Spivak, Gayatri, 1988 Can the Subaltern Speak? In Marxism and the Interpretation of Culture.

C. Nelson and Lawrence Grossberg, eds. Pp. 271–313. Urbana: University of Illinois Press.

Stein, Howard F., 1989 The Indispensable Enemy and American–Soviet Relations. Ethos

17 (4): 480–503.

Suárez-Orozco, Marcelo, 2000 Identities Under Siege: Immigration Stress and Social Mirroring

Among the Children of Immigrants. In Cultures Under Siege: Collective Violence and Trauma.

Antonius Robben and Marcelo Suárez-Orozco, eds. Pp. 194–227. Cambridge: Cambridge

University Press.

Taussig, Michael, 1987 Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and

Healing. Chicago: University of Chicago Press.

Volkan, Vamik, 1997 Bloodlines: From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism. New York: Farrar,

Straus, and Giroux.

White, Geoffrey, 1992 Ethnopsychology. In New Directions in Psychological Anthropology. Ted Schwartz, Geoffrey White, and Catherine Lutz, eds. Pp. 21–46. Cambridge: Cambridge University Press.

Young, Alan, 1995 The Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder. Princeton, NJ: Princeton University Press.